

بسم اللہ الرحمن الرحیم
﴿فاسئلوا أهل الذکر إن کنتم لا تعلمون﴾

فتاویٰ دارالعلوم زکریا

جلد اول

”کتاب الإيمان والعقائد، کتاب التفسیر والتجوید، کتاب الحدیث والآثار،

کتاب السلوک والطریقة، کتاب الطہارة، وأحكام المساجد“

افادات

حضرت مفتی رضاء الحق صاحب مدظلہ

شیخ الحدیث و صدر مفتی دارالعلوم زکریا، جنوبی افریقہ

زیر اہتمام

حضرت مولانا شبیر احمد سالو جی مدظلہ

مہتمم دارالعلوم زکریا، جنوبی افریقہ

تہذیب و تحقیق

مفتی عبدالباری و مفتی محمد الیاس بن افضل، گھلا، سورت

دارالافتاء، دارالعلوم زکریا، جنوبی افریقہ

جملہ حقوق بحق دارالافتاء، دارالعلوم زکریا محفوظ ہیں۔

نام کتاب:..... فتاویٰ دارالعلوم زکریا جلد اول (۱) تصحیح و اضافہ شدہ جدید ایڈیشن۔

اشاعت اول:..... ۲۰۰۷ء زمزم زمزم پبلشرز۔

اشاعت دوم:..... ۲۰۰۹ء ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس دہلی۔

اشاعت سوم:..... ۲۰۱۲ء مع اصلاحات و اضافات، زمزم پبلشرز۔

اشاعت چہارم:..... ۲۰۱۵ء زمزم پبلشرز۔

اشاعت پنجم:..... ۲۰۱۶ء دہلی، ہندوستان۔

کتابت و کمپوزنگ:..... دارالافتاء، دارالعلوم زکریا۔

تعداد صفحات:..... ۸۶۲۔

	بسم اللہ الرحمن الرحیم اجمالی فہرست فتاویٰ دارالعلوم زکریا جلد اول	
صفحہ نمبر	فہرست کتب و ابواب	✽
۴۲	کتاب الایمان والعقائد	✽
	باب..... (۱) اللہ رب العزت سے متعلق.....	
۵۶	باب..... (۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت کا بیان.....	✽
۳۰۰	باب..... (۳) انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کا بیان.....	✽
۱۲۰	باب..... (۴) صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا بیان.....	✽
۱۷۱	باب..... (۵) کفر و ارتداد اور مختلف جماعتوں کا بیان.....	✽
۱۹۱	باب..... (۶) تقلید و اجتہاد کا بیان.....	✽
۲۴۳	باب..... (۷) رد بدعت کا بیان.....	✽
۳۰۴	باب..... (۸) سیر اور تاریخ کا بیان.....	✽
۳۲۹	کتاب التفسیر والتجوید	✽
۳۷۷	کتاب الحدیث والآثار	✽
۵۶۱	کتاب السلوک والطریقت	✽
۵۶۲	باب..... (۱) بیعت و طریقت کا بیان.....	✽

۵۷۰	باب..... (۲) اذکار و وظائف اور ادعیہ کا بیان.....	✽
۵۹۲	باب..... (۳) دعوت و تبلیغ کا بیان.....	✽
۶۳۴	کتاب الطہارۃ	✽
۶۳۵	باب..... (۱) وضو اور غسل کا بیان.....	✽
۶۷۸	باب..... (۲) نواقض وضو اور غسل کا بیان.....	✽
۶۹۵	باب..... (۳) تیمم کا بیان.....	✽
۷۰۷	باب..... (۴) خفین اور جوربین پر مسح کرنے کا بیان.....	✽
۷۲۴	باب..... (۵) حیض اور نفاس کا بیان.....	✽
۷۵۰	باب..... (۶) نجاستوں سے پاکی حاصل کرنے کا بیان.....	✽
۷۵۶	باب..... (۷) طہارت کے متفرق مسائل کا بیان.....	✽
۷۶۶	باب..... (۸) احکام مساجد کا بیان.....	✽
۸۲۶	مصادر مراجع :.....	✽

بسم اللہ الرحمن الرحیم
تفصیلی فہرست فتاویٰ دارالعلوم زکریا
جلد اول

صفحہ نمبر	فہرست عنوانات	
۲۸	پیش لفظ:.....	❁
۳۰	عرض مرتب:.....	❁
۳۲	دارالعلوم زکریا پر ایک طائرانہ نظر:.....	❁
۳۴	فتاویٰ دارالعلوم زکریا پر تعارف و تبصرے:.....	❁
۳۶	دارالعلوم زکریا کے نام کے حوالے سے تحقیق:.....	❁
۳۷	دارالعلوم زکریا کی ترکیب نحوی:.....	❁
۳۹	اشکال اور جواب:.....	❁
	کتاب الایمان والعقائد	❁
	باب ﴿۱﴾	
	اللہ رب العزت سے متعلق	
۴۳	اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ تعظیمی لقب کا حکم:.....	❁

۴۷	اللہ صاحب کہنے کا حکم:	✽
۴۸	کیا اللہ تعالیٰ آسمانوں میں ہیں؟	✽
۵۳	لفظ مولانا غیر اللہ کے لئے استعمال کرنے کا حکم:	✽
	باب..... (۲)	✽
	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت و حالات کا بیان	
۵۷	معراج کے موقع پر عرش پر جانا ثابت نہیں:	✽
۵۹	قصہ رفر کی تحقیق:	✽
۶۲	صریف الاقلام کا جائے وقوع:	✽
۶۳	جبریل علیہ السلام کا سدرۃ المنتہی سے آگے نہ بڑھنا:	✽
۶۶	عرش پر جالس ہونے سے متعلق سلفی عقیدے کی تحقیق:	✽
۷۱	عرش پر جالس ہونے سے متعلق مجاہدی روایت کی تحقیق:	✽
۷۳	آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سایہ کی تحقیق:	✽
۷۷	نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عقیقہ کی تحقیق:	✽
۷۹	عالم بیداری میں نبی کریم ﷺ کی زیارت کا حکم:	✽
۸۱	عالم بیداری کی زیارت پر ایک شبہ کا ازالہ:	✽
۸۳	نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ناموں کی تحقیق:	✽
۸۶	رسول اللہ ﷺ کے لئے ”نورِ عرشہ“ کا استعمال:	✽
۸۸	نبی ﷺ کے مزار پر سلام پہنچانے کا ثبوت:	✽
۹۰	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یا صاحب الزمان کہنا:	✽
۹۱	کیا جبریل علیہ السلام معلم رسول ﷺ ہے؟	✽
۹۳	نبی کریم ﷺ کے مردہ کو زندہ کرنے کی تحقیق:	✽
۹۵	آپ کے لیے لفظ ”سیدنا“ استعمال کرنے کا حکم:	✽



باب..... (۳)

انبیائے کرام علیہم الصلاۃ والسلام کا بیان

- ۱۰۱ حضرت ادریس علیہ السلام کا آسمانوں پر زندہ تشریف لے جانا:
- ۱۰۳ نزول کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر وحی آنے کا حکم:
- ۱۰۵ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شادی کے بارے میں تحقیق:
- ۱۰۷ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے مجتہد ہونے کی تحقیق:
- ۱۱۰ حضرت آدم علیہ السلام روئے زمین پر کہاں اترے تھے؟
- ۱۱۳ حضرت آدم علیہ السلام کی جنت کی تحقیق:
- ۱۱۶ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا امت محمدیہ میں داخل ہونے کی تمنا کرنا:
- ۱۱۸ حدیث ”لو کان موسیٰ حیاً“ کی تحقیق:



باب..... (۴)

صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا بیان

- ۱۲۱ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو صدیق کہنے کی وجہ:
- ۱۲۳ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت پر اجماع کا حکم:
- ۱۲۵ بعض صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کے غسل کی تحقیق:
- ۱۲۷ اُمّ کلثوم کے دوسرے نکاح کی تحقیق:
- ۱۲۹ حضرت ام سلمہ کے بارے میں آیت کا نزول:
- ۱۳۰ بیت اللہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ولادت کی تحقیق:
- ۱۳۳ نبوت علی رضی اللہ عنہ کا قائل فرقہ:
- ۱۳۴ حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو زہراء کہنے کی وجہ:
- ۱۳۶ ربیعہ الرائے کا صحابی پر تنقید کرنا:
- ۱۳۸ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خیبر کا دروازہ اٹھانے کی تحقیق:



۱۴۰ حضرت عبداللہ بن عباس ؓ کا حضرت معاویہ ؓ کو حمار کہنا:	✽
۱۴۱ حضرت ابن عباس ؓ کی طرف تقیہ کی نسبت:	✽
۱۴۲ حضرت سعد بن معاذ ؓ سے متعلق روایت کی تحقیق:	✽
۱۴۹ ولید بن عقبہ ؓ پر فسق کے الزام کا حکم:	✽
۱۵۵ ولید بن عقبہ ؓ کے بارے میں خلاصہ کلام:	✽
۱۵۸ حضرت ولید بن عقبہ ؓ ظہابی تھے:	✽
۱۵۹ حضرت معاویہ ؓ کے بارے میں روایت کی تحقیق:	✽
۱۶۱ حضرت خالد بن ولید ؓ کے زہر پینے کا واقعہ:	✽
۱۶۲ حضرت عمر ؓ کے متعلق ایک واقعہ کی تحقیق:	✽
۱۶۳ حضرت معاویہ ؓ کے معنی کی تحقیق:	✽
۱۶۵ صحابی کو آگ میں ڈالے جانے سے متعلق تحقیق:	✽
۱۶۸ حضرت عمر ؓ کے حد جاری کرنے کا قصہ موضوع ہے:	✽
	باب (۵).....	✽
	کفر و ارتداد اور مختلف جماعتوں کا بیان	
۱۷۲ مرتد سے تعلقات رکھنا:	✽
۱۷۴ میری حوروں کو انتظار کرنا پڑے گا، ان کلمات کا حکم:	✽
۱۷۶ ربا القرآن کو حلال سمجھنے والے کا حکم:	✽
۱۷۹ امت میں مختلف جماعتوں کے وجود کی وجوہات:	✽
۱۸۲ مساجد کے باہر خمینی کی تصویر آویزاں کرنے کا حکم:	✽
۱۸۲ شیعوں کی مساجد یا امام باڑے کا حکم:	✽
۱۸۲ بدعتیہ لوگوں کی اقتداء میں نماز کا حکم:	✽
۱۸۳ ایسے لوگوں سے کیا برتاؤ رکھنا چاہئے؟	✽
۱۸۳ اسماعیلی فرقے کے عقائد کی تحقیق:	✽

۱۸۵ عقیدہ تنازع کا فساد:	✽
۱۸۸ مجسمہ کی تعظیم کرنے کا حکم:	✽
	باب..... (۶)	✽
	تقلید واجتہاد کا بیان	
۱۹۲ تقلید اور اتباع میں کوئی مغایرت نہیں ہے:	✽
۱۹۳ لفظ تقلید کا اصطلاحی، عرفی اور عمومی استعمال:	✽
۱۹۴ موضوع تقلید پر متند کتابوں کا تعارف:	✽
۱۹۵ جزئی مسائل میں دوسرا مذہب اختیار کرنا:	✽
۱۹۷ تقلید کے لغوی اور اصطلاحی معنی میں جوڑ:	✽
۲۰۰ ایک غیر مقلد کے ۵۴ سوالات کے جوابات:	✽
	باب..... (۷)	✽
	رد بدعت کا بیان	
۲۴۴ بدعت کی وضاحت اور متروکات کا حکم:	✽
۲۴۶ متروکات کی چند مثالیں:	✽
۲۴۶ (۱) ضب (گوہ) کا کھانا عند الشوافع:	✽
۲۴۷ (۲) رکعتین قبل المغرب:	✽
۲۴۷ (۳) کعبہ کی تعمیر:	✽
۲۴۷ (۴) صوم داودی:	✽
۲۵۲ ایک اشکال اور اس کا جواب:	✽
۲۵۳ اشراق کی نماز کا ثبوت:	✽
۲۵۳ چاشت کی نماز کا ثبوت:	✽
۲۵۵ آنحضور ﷺ کی وفات کے بعد ندا کا حکم:	✽

۲۵۹	یا محمد اہ کہنے کا حکم:	✽
۲۶۲	اظہارِ افسوس کے لئے سکوت کرنے کا شرعاً حکم:	✽
۲۶۳	محفل میلاد منعقد کرنے کا حکم:	✽
۲۶۶	محفل میلاد اور اس میں قیام کرنے کا حکم:	✽
۲۶۹	مستحبات پر اصرار کا حکم، اور ”خیر العمل ما دیم علیہ“ کا مطلب:	✽
۲۷۲	رسول اللہ ﷺ کی قبر اطہر پر عمارت و گنبد کی حیثیت:	✽
۲۷۶	آنحضرت ﷺ کی ذات سے وسیلہ پکڑنے کا حکم:	✽
۲۷۸	اشکال اور جواب:	✽
۲۷۹	حدیث توسل کی تخریج:	✽
۲۸۱	توسل کے بارے میں حضرت عثمان بن حنیفؓ کے واقعہ کی تحقیق:	✽
۲۸۲	واقعہ توسل کی مکمل تخریج کا نقشہ:	✽
۲۸۶	حدیث التوسل پر چند اشکالات اور ان کے جوابات:	✽
۲۸۶	اشکال (۱) اور اس کا پہلا جواب:	✽
۲۸۶	دوسرا جواب:	✽
۲۸۶	تیسرا جواب:	✽
۲۸۶	اشکال (۲) اور اس کا جواب:	✽
۲۸۷	اشکال (۳) اور اس کا جواب:	✽
۲۸۷	اشکال (۴) اور اس کا جواب:	✽
۲۸۸	اشکال (۵) اور اس کا جواب:	✽
۲۸۹	اشکال (۶) اور اس کا جواب:	✽
۲۹۰	اشکال (۷) اور اس کا جواب:	✽
۲۹۰	اشکال (۸) اور اس کا جواب:	✽
۲۹۱	اشکال (۹) اور اس کا جواب:	✽

۲۹۳	اشکال (۱۰) اور اس کا جواب:	✽
۲۹۴	حدیث التوسل میں لفظ "یا محمد" کی چھ توجیہات:	✽
۲۹۵	توسل میں واقعہ یہود سے استدلال کا حکم:	✽
۲۹۷	کسی بزرگ کی قبر پر دعا کرنے کا حکم:	✽
۲۹۹	استبراک الشافعیؒ بقبر الإمام أبي حنیفۃ والدعاء عند قبرہ:	✽
۳۰۰	رجال الثیب کی تحقیق:	✽
۳۰۲	رجال غیب کو ایصالِ ثواب کرنے کا حکم:	✽
	باب (۸)	✽
	سیر اور تاریخ کا بیان	
۳۰۵	مہدی کا ظہور کب ہوگا اور علامت اس کی کیا ہے؟	✽
۳۰۷	حضرت مہدی کے ساتھ علیہ السلام کہنے کا حکم:	✽
۳۰۸	حضرت حوا کی پیدائش سے متعلق تحقیق:	✽
۳۱۱	خانہ کعبہ کے غلاف کی تحقیق اور سیاہ رنگ کی ابتدا:	✽
۳۱۳	قرعون کہاں غرق ہوا؟	✽
۳۱۳	ابوطالب کا مذہب:	✽
۳۱۵	مدینہ منورہ کی خاکِ شفا کی تحقیق:	✽
۳۱۷	"طلع البدر علینا" کے اشعار کب پڑھے گئے؟	✽
۳۱۹	منبر نبویؐ بننے کے بعد کھجور کے تنے کا قصہ:	✽
۳۲۲	صحرا بیت المقدس کا جائے وقوع اور اس کی فضیلت:	✽
۳۲۳	نہج البلاغۃ کے مؤلف کے متعلق تحقیق:	✽
۳۲۴	سعد بن ابی وقاصؓ کے لشکر کے دریا پار کرنے کی تحقیق:	✽
۳۲۷	کون سے غزوہ میں صحابہ کا شعاریا محمدؐ تھا؟	✽

کتاب التفسیر والتجوید

آیات قرآنی کی تفسیر و تشریح

اور تجوید سے متعلق مسائل کا بیان

- ۳۳۰ تفسیروں میں اسرائیلی روایات کے اسباب:
- ۳۳۳ تفسیر حلالین پڑھتے وقت تعوذ و تسمیہ کا حکم:
- ۳۳۴ تفسیر بالرأے کا حکم:
- ۳۳۹ سورۃ الفلق کی ہے یا مدنی؟
- ۳۴۰ معنی پورے ہونے سے پہلے آیت پر وقف کرنا:
- ۳۴۲ ﴿اصبروا وصابروا ورابطوا﴾ کی صحیح تفسیر:
- ۳۴۳ سورۃ النحیٰ سے قراء کے ہاں مشہور تکبیر کا ثبوت:
- ۳۴۵ مصاحف قرآنیہ میں آیت حمصیہ کا مطلب:
- ۳۴۶ آیت ﴿ولو انهم اذ ظلموا انفسهم﴾ سے متعلق اعرابی کا واقعہ:
- ۳۴۸ آیت کریمہ ﴿وجعل القمر فیہن﴾ کی تفسیر:
- ۳۴۹ جدید سائنس کی تحقیق:
- ۳۵۱ ﴿ولقد علمنا المستقدمین منکم... الخ﴾ کی صحیح تفسیر:
- ۳۵۳ درمیان سورت سے قراءت شروع کرنے پر بسم اللہ پڑھنے کا حکم:
- ۳۵۶ حدیث قرآن پر معتزلہ کا استدلال اور اس کا جواب:
- ۳۵۸ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو آیات متشابہات کا علم:
- ۳۶۰ متشابہات کے نزول کے فوائد:
- ۳۶۱ ﴿ولقد اثیناک سبعاً من المثنائی... الخ﴾ کا صحیح مصداق:
- ۳۶۲ ترتیب قرآنی توقیفی یا اجتہادی و سورۃ انفال و سورۃ براءت کی بحث:

۳۶۵	ترتیب قرآنی کو ترتیب نزولی کے خلاف رکھنے کی حکمت:	✽
۳۶۶	﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ...﴾ الخ میں ایک غلجان کا جواب:	✽
۳۶۷	سبعة أحرف کی بے غبار واضح توجیہ:	✽
۳۶۸	پہلا قول:	✽
۳۶۸	دوسرا قول:	✽
۳۷۰	تیسرا قول:	✽
۳۷۰	چوتھا قول:	✽
۳۷۰	پانچواں قول:	✽
۳۷۳	قرآن کریم کو پاروں اور احزاب میں تقسیم کرنا:	✽
<h2>کتاب الحدیث والآثار</h2>		
۳۷۸	وضو میں اسراف سے متعلق حدیث کی تحقیق:	✽
۳۸۰	زرد رنگ کا جوتا پہننے کی فضیلت میں حدیث کی تحقیق:	✽
۳۸۱	حدیث ”لَوْلَمْ تَذْهَبُوا لِلْهَبِ اللَّهُ بِكُمْ...“ کا صحیح مطلب:	✽
۳۸۳	”یا أولی الاولین ویا آخر الآخرین“ کا حکم:	✽
۳۸۵	برہنہ محصور ہونے کی روایات کے مابین تطبیق:	✽
۳۸۸	جہہ کے دن انتقال ہونے پر عذاب قبر نہ ہونے سے متعلق روایت کی تحقیق:	✽
۳۹۱	بدھ کے دن کام شروع کرنے کی حدیث کی تحقیق:	✽
۳۹۳	مدینہ طیبہ میں ۴۰ نمازوں والی روایت کا درجہ:	✽
۳۹۸	حدیث ”اقرأوا القرآن ولا یغرنکم...“ کی تحقیق:	✽

۴۰۱	دریائے قرأت سے متعلق حدیث سے پٹرول مراد لینا:	✽
۴۰۳	”هذا خليفة الله المهدي“ حدیث کی تحقیق:	✽
۴۰۴	حدیث ”من بنی فوق ما یفکھہ“ کی تحقیق:	✽
۴۰۵	حدیث ”الن یفلح قوم ولوا امرهم امرأۃ“ کی تحقیق:	✽
۴۰۶	ابوبکرؓ پر حدیث ”ذکرہ“ اور مغیرہؓ پر زنا کے الزام کی تحقیق:	✽
۴۰۹	عورت کی حکمرانی کے ناجائز ہونے پر چند دلائل:	✽
۴۱۲	درویش رفیع کی حدیث میں صحابہ کا ذکر:	✽
۴۱۴	”من وسع علی عیالہ یوم عاشوراء“ حدیث کی تحقیق:	✽
۴۱۶	سفر کے وقت آیت ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ...﴾ الخ پڑھنے کا حکم:	✽
۴۱۸	”كنت نبياً و آدم بين الماء والطین“ کی تحقیق:	✽
۴۲۰	حدیث ”أول ما خلق الله نوری“ کی تحقیق:	✽
۴۲۱	ملک الموت کے نام کی تحقیق:	✽
۴۲۲	اسماعیل کے بارے میں تحقیق:	✽
۴۲۴	حدیث: ”لا صلاة له“ کی تحقیق:	✽
۴۲۴	حدیث ”إن الله بعثني هدی ورحمة للعالمین...“ کی تحقیق:	✽
۴۲۵	حدیث ”مسح العينین“ کی تحقیق:	✽
۴۲۶	اللہ کے راستے میں ثواب والی روایت کی تحقیق:	✽
۴۲۶	پہلی حدیث، اور اس پر اشکال:	✽
۴۲۷	دوسری حدیث:	✽
۴۳۰	قبولیت پر حجرات سے نگرہوں کے اٹھالیے جانے کی تحقیق:	✽
۴۳۲	تسحیرت مع النبیؐ هو النهار... اس حدیث کی تحقیق:	✽
۴۳۴	حدیث ”وضع الیدین تحت السرة“ کی تحقیق:	✽
۴۳۶	”وضع الیدین علی الصدر“ حدیث کی تحقیق:	✽

۴۴۱	”وضع الیدین علی النحر“ کی تحقیق:.....	✽
۴۴۲	حدیث ”من أحیی سنتی عند فساد أمتی...“ کی تحقیق:.....	✽
۴۴۳	”حکم لا ینصرون“ کی تحقیق، اور گھروں میں بہ نیت حفاظت لگانا:.....	✽
۴۴۴	پہلی بحث ”حکم لا ینصرون“ کا ثبوت:.....	✽
۴۴۶	دوسری بحث ”حکم لا ینصرون“ کے معنی:.....	✽
۴۴۷	تیسری بحث: تعویذات کا جواز اور احادیث سے اس کا ثبوت:.....	✽
۴۵۰	احادیث سے تعویذات کا ثبوت:.....	✽
۴۵۲	علماء کے اقوال سے تعویذات کا ثبوت:.....	✽
۴۵۲	علامہ ابن تیمیہؒ اور تعویذ:.....	✽
۴۵۲	علامہ ابن قیمؒ اور تعویذ:.....	✽
۴۵۳	الإمام أحمد بن حنبلؒ و کتابہ التعاویذ:.....	✽
۴۵۵	التماائم وإباحتها عند الشیخ الإمام محمد بن عبد الوہاب:.....	✽
۴۵۵	مفتی محمد تقی عثمانی صاحب اور تعویذ:.....	✽
۴۵۶	حکیم الامت حضرت تھانویؒ اور تعویذ:.....	✽
۴۵۷	حدیث ”لو شئت أن أسمیهم بأسمائهم“ کی تحقیق:.....	✽
۴۵۸	غزوہ بدر کے موقع پر فدیہ کی روایت کی تحقیق:.....	✽
۴۵۹	حدیث ”السلطان ظل اللہ فی الأرض“ کی تحقیق:.....	✽
۴۶۲	”الصلاة فی عمامة أفضل من سبعین صلاة“ کی تحقیق:.....	✽
۴۶۳	حدیث ”ما مات رسول اللہ ﷺ حتی قرأ أو کتب“ کی تحقیق:.....	✽
۴۶۵	پرویزی اشکال اور جواب:.....	✽
۴۶۷	حضرت ابو بکر صدیقؓ کا قول: ”امصص بظفر اللات“ کی تحقیق:.....	✽
۴۶۸	اشکال اور جواب:.....	✽
۴۷۹	حدیث ”فإذا قدمت فالکیس الکیس“ کی تحقیق:.....	✽

۴۸۰	حدیث ”لا عدوی ولا طیرة ولا ہامة ولا صفر“ کی تحقیق:.....	✽
۴۸۱	”تلقین بعد الموت“ والی حدیث کی تحقیق:.....	✽
۴۸۳	حدیث قرطاس سے متعلق حضرت عمرؓ پر شیعہ کے اعتراضات:.....	✽
۴۸۴	پہلے اعتراض کا جواب:.....	✽
۴۸۶	دوسرے اعتراض کا جواب:.....	✽
۴۸۷	تیسرے اعتراض کا جواب:.....	✽
۴۸۸	چوتھے اعتراض کا جواب:.....	✽
۴۸۸	مقام حوآب پر حضرت عائشہؓ پر کتوں کے بھونکنے والی روایت کی تحقیق:.....	✽
۴۹۳	”رجعنا من الجہاد الأصغر إلى الجہاد الأكبر“ کی تحقیق:.....	✽
۴۹۴	”لولا أنک أمیر المؤمنین...“ حدیث کی تحقیق:.....	✽
۴۹۶	”لولا معاذ لہلک عمر“ حدیث کی تحقیق:.....	✽
۴۹۸	دوسری روایت: ”لولا علی لہلک عمر“:.....	✽
۵۰۰	حدیث ”من ازداد علماً ولم یزد هدی...“ کی تحقیق:.....	✽
۵۰۱	حدیث الابدال کی تحقیق:.....	✽
۵۰۳	حدیث ”إنما مثل منی کالرحم ہی ضیقة...“ کی تحقیق:.....	✽
۵۰۴	”لامہر أقل من عشرة دراهم“ حدیث کی تحقیق:.....	✽
۵۰۸	عیدین کے موقع پر ”تقبل اللہ منا ومنکم“ کہنے کی تحقیق:.....	✽
۵۱۰	”من حج ماشیاً“ حدیث کی تحقیق:.....	✽
۵۱۲	”لوعاش إبراہیم لکان صديقاً نبیاً“ کی تحقیق:.....	✽
۵۱۶	مسح علی الجورین والی حدیث کی تحقیق:.....	✽
۵۲۰	”حضرت بلالؓ کے چلنے کی آہٹ سنی“ اس حدیث کی تحقیق:.....	✽
۵۲۲	قبر اطہر پر فرشتے کے تمام مخلوق کے درود سننے کی تحقیق:.....	✽
۵۲۵	مؤذن کی فضیلت کے بارے میں حدیث کی تحقیق:.....	✽

۵۲۵	(۱) پانچ نمازوں کے لیے اذان دینے کی فضیلت:	✽
۵۲۶	(۲) ایک سال اذان دینے کی فضیلت:	✽
۵۲۶	(۳) سات سال اذان دینے کی فضیلت:	✽
۵۲۶	(۴) بارہ سال اذان دینی کی فضیلت:	✽
۵۲۷	(۵) من اذن أربعین صباحاً:	✽
۵۲۷	(۶) چالیس سال کی فضیلت والی روایت:	✽
۵۲۷	”المؤذنون أطول الناس أعناقاً“ کا مطلب:	✽
۵۲۹	حدیث ”ولورواح بینہما کان أفضل“ کی تحقیق:	✽
۵۳۱	”استماع الملاہی حرام والتلذذ بها کفر“ حدیث کی تحقیق:	✽
۵۳۲	”مسوح قدوس رب الملائکۃ والروح“ کی تحقیق:	✽
۵۳۳	”اللہم انی أعیذھا بک وذریعتها...“ کی تحقیق:	✽
۵۳۴	”اللہم رب السموات السبع...“ کی تحقیق:	✽
۵۳۵	جونہ عورت والی حدیث کی تحقیق:	✽
۵۳۶	نماز کے بعد پیشانی پر ہاتھ رکھ کر دعا پڑھنے کی تحقیق:	✽
۵۳۷	حدیث ”إذا تحیرتم فی الأمور فاستعینوا بأهل القبور“ کی تحقیق:	✽
۵۳۹	گیارہ مرتبہ سورۃ اخلاص پڑھنے کی فضیلت تحقیق:	✽
۵۴۲	حدیث ”لا ینزال الإسلام إلی اثنی عشر خلیفۃ“ کے معنی کی وضاحت:	✽
۵۴۳	اشکال (۱) اور اس کا جواب:	✽
۵۴۳	اشکال (۲) اور اس کا جواب:	✽
۵۴۴	اشکال (۳):	✽
۵۴۴	دوسرا قول:	✽
۵۴۵	تیسرا قول:	✽
۵۴۵	چوتھا قول:	✽

۵۷۷ ایک شیخ سے بیعت کرنے کے بعد دوسرے شیخ سے بیعت کرنا:	✽
۵۷۹ چادر پھیلا کر بیعت کرنے کا حکم:	✽
 باب (۲) ✽	✽
	اذکار و وظائف اور ادعیہ کا بیان	
۵۸۳ ذکر جہری یعنی اللہ اللہ کرنے کا حکم:	✽
۵۸۵ درود تاج کے پڑھنے کا حکم:	✽
۵۸۷ دعائے جیلہ کا حکم:	✽
۵۸۹ دلائل النیرات بطور وظیفہ پڑھنے کا حکم:	✽
۵۹۰ نئے گھر میں سورۃ بقرہ اور آل عمران پڑھنے کا حکم:	✽
۵۹۲ شر سے بچنے والی دعاؤں کے باوجود شر سے نہ بچ سکتا:	✽
۵۹۳ ہفتہ وار مجلس درود و دعا کے اہتمام کا حکم:	✽
۵۹۷ مجلس کے اختتام پر اجتماعی دعا کا ثبوت:	✽
۵۹۹ تسبیحات کو دانوں پر شمار کرنے کا ثبوت:	✽
۶۰۱ اشکالات اور ان کے جوابات:	✽
 باب (۳) ✽	✽
	دعوت و تبلیغ کا بیان	
۶۰۵ اللہ کے راستے میں تضعیفِ اجر کا حکم:	✽
۶۰۹ تبلیغی حضرات پر اعتراض اور اس کا جواب:	✽
۶۱۰ دعوت و تبلیغ نہ کرنے پر جرمِ عظیم کا مرتب قرار دینا:	✽
۶۱۳ دعوت و تبلیغ کے لئے گھر گھر جانا:	✽
۶۱۵ دودھل کر راستے کی دائیں جانب چلنے کا حکم:	✽
۶۱۷ دعوت و تبلیغ کے بارے میں چند سوالات کے جوابات:	✽

۶۱۹	خواتین کا تبلیغ کرنا اور اس کے لئے سفر کرنا:	✽
۶۲۵	خواتین کے تبلیغی سفر پر اعتراض اور اس کا جواب:	✽
۶۲۷	اللہ تعالیٰ کے راستے میں جانے والوں کی دعا کی قبولیت:	✽
۶۲۸	جہاد کی آیات اور احادیث کو دعوت و تبلیغ پر محمول کرنا:	✽
۶۳۱	کیا تبلیغی حضرات نبی عن المنکر نہیں کرتے؟	✽
۶۳۱	نبی عن المنکر کی اقسام:	✽
۶۳۱	(۱) النهی عن المنکر تبعاً للأمر بالمعروف أو بواسطة:	✽
۶۳۲	(۲) النهی عن المنکر بواسطة العلماء:	✽
۶۳۲	(۳) النهی عن المنکر علی سبیل العموم:	✽
۶۳۲	(۴) بعض مصالح کی وجہ سے مؤخر کرنا:	✽
۶۳۲	(۵) نبی عن المنکر ہر شخص کی وسعت و علم کے مطابق:	✽
۶۳۳	(۶) ترک النهی عن المنکر لا مکان تأذیتہ إلی مفسدة أعظم منه:	✽
۶۳۴	(۷) تبلیغ والوں نے امر بالمعروف کی ذمہ داری لی ہے:	✽
۶۳۵	اسباب کا انکار اور اس کا حکم:	✽
۶۳۷	اسباب کی چار قسمیں ہیں:	✽
۶۳۷	(۱) اسباب قطعیہ اخرویہ:	✽
۶۳۷	(۲) اسباب قطعیہ دنیویہ:	✽
۶۳۸	(۳) اسباب ظنیہ:	✽
۶۳۸	(۴) اسباب وہمیہ:	✽
۶۴۰	توکل کے دور کن ہیں: (۱) عمل القلب۔ (۲) عمل الجوارح:	✽
		اصول کے متفرق مسائل	✽
۶۴۱	دو قاعدوں میں تعارض کا حل:	✽
۶۴۴	مختلف فیہ مسائل میں فتویٰ دینے کا حکم:	✽

کتاب الطہارۃ

باب (۱) وضو اور غسل کا بیان

۶۴۷ ”بسم اللہ“ بھول جانے پر درمیان میں پڑھنے کا حکم:
۶۴۸ کھڑے ہو کر وضو کرنے کا حکم:
۶۵۰ بیٹھ کر وضو کرنا مستحب ہونے کا حکم:
۶۵۱ وضو میں ڈاڑھی کے خلال کا صحیح طریقہ:
۶۵۲ وضو میں دوسرے سے مدد لینے کا حکم:
۶۵۳ وضو میں انگلیوں کے خلال کا وقت:
۶۵۳ کوٹیک لینس کے ساتھ وضو کا حکم:
۶۵۵ ناخن پالش کی موجودگی میں وضو اور غسل کا حکم:
۶۵۶ تفریحی تالاب میں دوائی والے پانی سے وضو کرنے کا حکم:
۶۵۷ دودھ میں ملے ہوئے پانی سے وضو کرنے کا حکم:
۶۵۸ وضو میں بعض اعضاء پر مسح کرنے کا حکم:
۶۵۹ کینسر کے مریض کے لیے مسح کرنے کا حکم:
۶۵۹ عورت کی ناک، کان کے سوراخ میں پانی پہنچانے کا حکم:
۶۶۰ سونے کا دانت یا خول لگوا یا ہو تو وضو اور غسل کا حکم:
۶۶۲ اعضائے وضو پر پڑھی جانے والی ادعیہ کا حکم:
۶۶۶ ایچڈ باتھ روم میں ادعیہ و بسم اللہ پڑھنے کا حکم:
۶۶۸ وضو کے بعد تویہ کا استعمال:
۶۷۰ حدیث ”لا تنفضوا ایدیکم...“ سے استدلال کا حکم:
۶۷۱ چار ہاتھ ہوں تو وضو کا حکم:

۶۷۲ دورانِ غسل کتاب پڑھنے کا حکم:	✽
۶۷۳ برہنہ ہو کر غسل کرتے وقت استقبال قبلہ کا حکم:	✽
۶۷۴ دانتوں پر چڑھے خول اور تاروں کے ساتھ واجبِ غسل کا حکم:	✽
۶۷۵ جسم کے کسی حصہ پر پٹی کی وجہ سے غسل کا حکم:	✽
۶۷۶ میت کو غسل دینے کے بعد غسل کا حکم:	✽
۶۷۸ وضو میں مسواک کی جگہ ٹوٹھ پیسٹ کا حکم:	✽
۶۸۰ سر کے مسح کا صحیح طریقہ:	✽
۶۸۳ مسح الاذنین کا صحیح طریقہ:	✽
۶۸۵ مسح رقبہ کے مسائل کی تحقیق:	✽
۶۸۷ شوافع کے نزدیک مسح الرقبہ کا حکم:	✽
	باب..... (۲)	✽
	نواقض وضو اور غسل کا بیان	
۶۹۱ انجکشن لگانے سے نکلنے والے خون کا حکم:	✽
۶۹۲ قے میں آنے والے خون کا حکم:	✽
۶۹۳ آنکھیں دُکھنے کی وجہ سے آنے والے پانی کا حکم:	✽
۶۹۴ خون ناقض وضو ہے، مرفوع حدیث سے ثبوت:	✽
۶۹۶ بذریعہ انجکشن خون نکالنے پر نقض وضو کا حکم:	✽
۶۹۷ تھوک میں خون کا اثر ظاہر ہونے سے نقض وضو کا حکم:	✽
۶۹۸ سیٹ پر بیٹھ کر سونے سے نقض وضو کا حکم:	✽
۶۹۹ چار زانو بیٹھ کر سونے سے نقض وضو کا حکم:	✽
۶۹۹ سجدہ کی حالت میں سونے سے نقض وضو کا حکم:	✽
۷۰۰ عورت کی چھاتی سے نکلنے والے پانی سے نقض وضو کا حکم:	✽
۷۰۱ غسل کے بعد باقی ماندہ مٹی نکل آنے پر اعادہ غسل کا حکم:	✽

۷۰۳ میاں بیوی کے ایک دوسرے کو چھونے سے نقض وضو کا حکم:	✽
۷۰۴ شرم گاہ میں انگلی داخل کرنے سے وجوب غسل کا حکم:	✽
۷۰۵ عورت کی شرم گاہ سے نکلنے والی رطوبت کا حکم:	✽
	باب..... (۳)	✽
	تیمم کا بیان	
۷۰۸ مسجد میں جنابت لاحق ہو پر تیمم کا حکم:	✽
۷۰۸ صرف دخول مسجد یا تلاوت کے لیے تیمم کرنے کا حکم:	✽
۷۱۰ پانی کے وعدہ کے باوجود تیمم سے پڑھی گئی نماز کا حکم:	✽
۷۱۱ وضو پر قدرت نہ رکھنے والے کی تیمم کرنے کا حکم:	✽
۷۱۲ پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہونے پر تیمم کرنے کا حکم:	✽
۷۱۳ روضہ زدہ اور مفلوج کے لیے تیمم کا حکم:	✽
۷۱۵ جنبی آدمی کا لوگوں کے سامنے تیمم کرنے کا حکم:	✽
۷۱۶ بس کی دیوار وغیرہ پر تیمم کرنے کا حکم:	✽
۷۱۶ حدیث پڑھنے کے لیے تیمم کرنے کا حکم:	✽
	باب..... (۴)	✽
	نخین اور جور بین پر مسح کرنے کا بیان	
۷۲۰ جور بین متعلین پر مسح کا حکم:	✽
۷۲۱ سوتی جرموقین پر مسح کرنے کا حکم:	✽
۷۲۲ موزوں کے مسح میں دونوں ہاتھ استعمال کرنے کا حکم:	✽
۷۲۳ مسح علی الجورین کی تحقیق:	✽
۷۲۵ مسح علی الجورین کی روایت کی تحقیق:	✽
۷۳۰ مسح علی الجورین میں نخین کی قید کا حکم:	✽

۷۳۰	حضرت علامہ شمس الحق افغانی کی تحقیق اور وضاحت:	✽
۷۳۱	”نخسین“ کی قید پر اشکال اور جواب:	✽
۷۳۳	ریف کے موزوں پر مسح کا حکم:	✽
	باب..... (۵)	✽
	حیض اور نفاس کا بیان	
۷۳۷	حیض کی تکلیف پر اجرو ثواب کا حکم:	✽
۷۳۸	حیض کے کپڑے کا حکم:	✽
۷۳۹	امام محمدؒ کے مسلک پر حیض کا ایک اہم مسئلہ:	✽
۷۴۱	مسئلہ حیض میں امام محمدؒ کا مسلک:	✽
۷۴۲	حائضہ کے میت کے پاس بیٹھنے کا حکم:	✽
۷۴۳	مسک حیض ادویہ استعمال کرنے کا حکم:	✽
۷۴۴	دیدہ دانستہ حالت حیض ہم بستری کا حکم:	✽
۷۴۵	ایام عادت کے بعد آنے والے لگد لے یا میا لے خون کا حکم:	✽
۷۴۶	ایام عادت کے علاوہ میں زعفرانی رنگ کے دھبہ کا حکم:	✽
۷۴۷	ولادت کے بعد تین ماہ تک خون آنے پر ایام نفاس اور حیض کا حکم:	✽
۷۴۸	حیض کا ایک اہم مسئلہ:	✽
۷۴۹	حالت حیض میں تفسیر پڑھنے اور چھونے کا حکم:	✽
۷۵۰	عادت سے زائد آنے والے خون کا حکم:	✽
۷۵۱	استقاط یا صفائی رحم کے بعد کا خون کا حکم:	✽
۷۵۱	مکمل نفاس کے گیارہ دن بعد آنے والے خون کا حکم:	✽
۷۵۲	سن یاس کی تحقیق:	✽
۷۵۳	نفاس کے چالیس دن مکمل ہوتے ہی حیض آنے کا حکم:	✽
۷۵۴	مدت نفاس کی ابتداء اور اخیر میں خون کا حکم:	✽

۷۵۵	چار ماہ کا حمل ساقط ہوا اور دوسرا بچہ پیٹ میں ہے تو آنے والے خون کا حکم:.....	✽
۷۵۵	حائضہ کے لیے اذان کا جواب دینے کا حکم:.....	✽
۷۵۶	حائضہ و جنبی کے لئے تلاوت و کتابت قرآن کا حکم:.....	✽
۷۶۰	حالت حیض و نفاس میں ناخن کاٹنے کا حکم:.....	✽
۷۶۰	مستحاضہ کے لیے استنجا کا حکم:.....	✽
	باب..... (۶)	✽
	نجاستوں سے پاکی حاصل کرنے کا بیان	
۷۶۳	ناپاک قالین کو پاک کرنے کا طریقہ:.....	✽
۷۶۳	ناپاک ہینڈ پمپ کو پاک کرنے کا طریقہ:.....	✽
۷۶۵	ڈرائی کلین میں دھلے ہوئے کپڑوں کا حکم:.....	✽
۷۶۶	فرش یا ناپاک پیٹ سوکھ جانے پر پاک کرنے کا حکم:.....	✽
	باب..... (۷)	✽
	طہارت کے متفرق مسائل کا بیان	
۷۶۸	ہاتھ پانی میں ڈالنے سے پانی کے مستعمل ہونے کا حکم:.....	✽
۷۶۹	بیت الخلا جاتے ہوئے سر ڈھانکنے کا حدیث سے ثبوت:.....	✽
۷۷۰	اپنے بول و برازد دیکھنے کا حکم:.....	✽
۷۷۱	گھڑی وغیرہ کی صفائی میں اسپرٹ کا استعمال:.....	✽
۷۷۳	وضو اور بیت الخلا سے پہلے فقط ”بسم اللہ“ پڑھنے کا حکم:.....	✽
۷۷۴	حالت جنابت میں ناخن کاٹنے کا حکم:.....	✽
۷۷۵	مینڈک کے پیشاب اور پاخانہ کا حکم:.....	✽
۷۷۶	جنبی کافر کے مسجد میں داخل ہونے کا حکم:.....	✽
۷۷۷	ناپاک پانی کے بخارات کا حکم:.....	✽

	<p>باب..... (۸)</p> <p>احکام مساجد کا بیان</p>	
۷۷۹ مسجد اور جماعت خانے کے احکام:	
۷۸۱ مسجد کے لیے کافر کا چندہ قبول کرنا:	
۷۸۲ گمشدہ چیز کا مسجد میں اعلان کرنے کا حکم:	
۷۸۳ حرم قربانی کی رقم کو مسجد میں لگانے کا حکم:	
۷۸۴ بعض افغانی علماء کی تحقیق:	
۷۸۶ حیلہ شرعی سے زکوٰۃ کی رقم مسجد میں لگانے کا حکم:	
۷۸۷ خانہ کعبہ کے پتھر بطور تبرک لانے کا حکم:	
۷۸۸ مسجد یا مدرسہ کا پانی گھر لے جانے کا حکم:	
۷۹۰ چندہ کی رقم سے ہیٹر یا گرم پانی کا انتظام کرنا:	
۷۹۱ امام یا استاذ کے متولی بننے کا حکم:	
۷۹۲ اوپر کی منزل کرائے پر دیکر ٹچلی وقف کرنے کا حکم:	
۷۹۴ مسجد کے جوتے کے ڈبے کرائے پر رکھنا:	
۷۹۵ مسجد کی موقوفہ جائیداد فروخت کرنے کا حکم:	
۷۹۷ مسجد کے اوپر کمرہ اور نیچے بیت الخلاء بنانے کا حکم:	
۷۹۹ مسجد و مدرسہ کے متولی میں مطلوبہ صفات:	
۸۰۰ مسجد کے چندہ سے مدرسہ کے مدرسین کو تنخواہ دینا:	
۸۰۰ مسجد کے نام کی تبدیلی اور چندہ کو کمبری کے ساتھ مشروط کرنا:	
۸۰۲ ذاتی رخصت سے امام کو بلاوجہ برطرف کرنا:	
۸۰۴ پرانی عید گاہ کو مسجد و مدرسہ بنانے کا حکم:	
۸۰۶ مسجد کا زائد از ضرورت سامان بیچنے کا حکم:	
۸۰۷ مسجد کی مخدوش حالت کے پیش نظر ڈھاکر دوبارہ بنانا:	

۸۰۸	مساجد سے متعلق چند سوالات کے جوابات:	✽
۸۱۰	مسجد کے لئے وقف کئے گئے قرآن باہر لے جانا:	✽
۸۱۱	قبرستان یا مسجد میں پھل دار درخت ہو تو پھل کھانے کا حکم:	✽
۸۱۳	متولی کو منتخب کرنے کا طریقہ:	✽
۸۱۴	تاحیات متولی کو منتخب کرنے کا حکم:	✽
۸۱۵	تحت افراد کو شورائی کے فیصلوں سے آگاہ کرنے کا حکم:	✽
۸۱۵	تحت لوگوں کا شوری پر عدم اعتماد کا حکم:	✽
۸۱۷	قوالی سے حاصل شدہ رقم مسجد میں لگانے کا حکم:	✽
۸۱۷	مال حرام سے بنی ہوئی مسجد کا حکم:	✽
۸۱۹	مسجد میں تنخواہ لیکر بچوں کو تعلیم دینے کا حکم:	✽
۸۲۱	مساجد میں محراب کب سے ہے؟	✽
۸۲۴	منبر رسول کے کتنے زینے تھے؟	✽
۸۲۵	مسجد کی تحتانی کی منزل میں امام و مؤذن کے لیے گھر بنانے کا حکم:	✽
۸۲۶	قائلین جواز کے اسماء:	✽
۸۲۸	قائلین عدم جواز کے اسماء:	✽
۸۲۹	بڑی بلڈنگ میں ایک فلیٹ مسجد کے لیے مخصوص کرنے کا حکم:	✽
۸۳۲	ضرورت زمانہ اور غیر ظاہر الروایہ:	✽
۸۳۸	مصادر و مراجع:	✽



بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

بندہ فقیر چھیس (۲۶) سال سے دارالعلوم زکریا میں افتاء کے کام میں مشغول ہے، اس سے پہلے جامعہ بنوری ٹاؤن کراچی میں بھی دارالافتاء سے تعلق رہا۔ شروع میں فتاویٰ خود لکھتا رہا یا زبانی اور ٹیلیفون پر بتانے کا معمول رہا (بجہ اللہ جو اب تک جاری ہے) اس کے بعد دارالعلوم زکریا سے فارغ التحصیل بعض طلبہ بندہ کے زیر نگرانی تمرین فتاویٰ کی غرض سے فتویٰ نویسی کا کام سیکھتے رہے۔ کچھ عرصے سے میں طلبہ کو سوالات دیتا رہا اور آنے والے سوالات بھی طلبہ کے حوالے کرتا رہا۔ طلبہ حوالے نکال کر جوابات لکھتے رہے اگر کوئی مسئلہ میرے خیال میں درست نہ ہوتا تو دوبارہ بارہ لکھواتا۔ اگر کبھی ان کو حوالے باوجود کوشش میسر نہ ہوتے تو وہ بھی بتلاتا بعض مرتبہ کئی کئی بار ان کے جوابات کو میں رد کرتا رہا تا کہ صحیح جواب کی طرف ان کی رہنمائی ہو، تاہم اکثر حوالے وہ خود نکالتے رہے اور اس عرصہ میں کافی مواد جمع ہو گیا بعض فتاویٰ گم بھی ہوئے۔ کچھ عرصہ سے یہاں کے تخصص فی الفقہ کے فاضل مولانا مفتی عبدالباری صاحب ابن شیخ طریقت حضرت مولانا حاجی محمد فاروق صاحب فرماتے رہے کہ ان فتاویٰ کو مرتب کیا جائے تا کہ ضیاع سے بچ جائیں تاہم یہ کام التواء میں پڑا رہا تا آنکہ ۲۰۰۵ء میں وہ پاکستان سکھر سے تین ہفتوں کے لئے تشریف لائے اور ایک جلد کا مواد مرتب کر لیا، بعد ازاں ۲۰۰۷ء میں ان فتاویٰ سے سکررات نکالنے اور منقح کرنے کا کام مفتی محمد الیاس شیخ نے کیا۔

فتاویٰ کے سلسلہ میں چند معروضات پیش خدمت ہیں۔

(۱) بعض فتاویٰ میں طویل حوالوں کو حذف کر کے ضروری حوالوں پر اکتفا کیا گیا ہے۔

(۲) یہ کام عجلت میں کیا گیا اس لئے حوالہ جات اور مسائل میں غلطی کا امکان ہے قارئین کرام سے

التماس ہے کہ اگر کوئی صریح غلطی ہو تو ضرور نشاندہی فرمائیں۔

(۳) بعض فتاویٰ کی اہمیت کے پیش نظر بندہ کا خیال تھا کہ انہیں مفصل لکھا جائے لیکن فرصت نہ مل سکی اگر زندگی نے وفا کی اور توفیق الہی شامل رہی تو آئندہ شاید یہ کام ہو سکے۔

(۴) بعض فتاویٰ کی اہمیت کے پیش نظر بعض اکابر اور ہم عصر علماء کی تحریرات بھی شامل کی گئی ہیں جن کا حوالہ موقع پر ذکر کر دیا گیا ہے۔

(۵) حوالہ جات کی تخریج کا کام بالعموم طلبہ نے کیا مصروفیات کی کثرت اور آنکھوں کی بیماری کی وجہ سے میں نے یہ کام کم کیا بلکہ حوالہ جات کی تلاش و تخریج ان کی تمرین فتاویٰ کا حصہ ہے۔

(۶) اردو کی تصحیح بلکہ فتاویٰ کو اردو کا نیا جامہ مولانا مفتی عبدالباری صاحب نے اور مفتی محمد الیاس شیخ نے پہنایا۔

(۷) چونکہ دارالعلوم زکریا میں دوسرے مذاہب خصوصاً مذہب شافعی کے طلبہ کثرت سے پڑھتے ہیں اور سوالات بھی کرتے رہتے ہیں اس لئے بعض مسائل کا جواب فقہ شافعی کے مطابق لکھا گیا ہے ایسے جوابات صرف شوافع کے لئے ہیں۔

(حضرت مفتی) رضاء الحق (صاحب حفظہ اللہ)

خادم الاقواء والدہ ریس بدار العلوم زکریا

لینیشیا، جنوبی افریقہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرض مرتب

فتاویٰ دارالعلوم زکریا کی پہلی جلد آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ یہ فتاویٰ میرے استاذ مکرم شیخ الحدیث حضرت مفتی رضاء الحق صاحب مدظلہ العالی کے ان علمی کمالات کی ایک جھلک ہے جن کا احاطہ قلم و قریطاس کے ذریعہ ممکن نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اوصاف و کمالات کا جامع بنایا ہے۔ علم و فضل، دانش و بصیرت اور فقہیت کے مقام بلند پر فائز ہونے کے باوجود زہد و تقویٰ، عبدیت، تواضع اور سادگی آپ پر غالب ہے۔ ایک عرصہ سے طلبہ اہل مدارس اور سنجیدہ علمی حلقوں کا اصرار تھا کہ حضرت مفتی صاحب مدظلہ کے علمی جواہر پاروں کو منظر عام پر لایا جائے تاکہ ہر طبقہ بسہولت استفادہ کر سکے۔ اصرار کرنے والوں میں یہ حقیر و فقیر بھی شامل رہا لیکن حضرت مفتی صاحب مدظلہ کسر نفسی اور تواضع کے سبب انکار فرماتے رہے اور یوں یہ معاملہ التواء کا شکار رہا۔

بجملہ اللہ اب حضرت مفتی صاحب کی اجازت و عنایت سے اس قیمتی ذخیرہ کی پہلی قسط ہمارے سامنے ہے۔ اور قارئین جوں جوں مطالعہ کرتے جائیں گے۔ تحقیق و تدقیق، باریک بینی و بالغ نظری، اور نادر تحقیقات سے دل و دماغ کی سیرابی کا سامان مہیا ہوتا چلا جائے گا۔

دارالعلوم زکریا بندہ کا مد علمی بھی ہے جہاں ایک سال مفتی صاحب مدظلہ کی خدمت اقدس میں تخصص فی الفقہ اور ترین فتاویٰ کے سلسلہ میں رہنا نصیب ہوا۔ اسی سال استاذ مکرم کے فتاویٰ کے سلسلہ میں منفرد و تحقیقی ذوق اور فتاویٰ کے عظیم ذخیرہ کو دیکھتے ہوئے بارہا یہ تمنادل میں پیدا ہوئی کہ کاش یہ عظیم علمی ذخیرہ زیور طبع سے آراستہ ہو جائے۔ آج جب کہ اللہ رب العزت نے یہ مبارک دن ہمیں دکھلایا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ قارئین کرام کی خدمت میں اس مجموعہ سے متعلق چند گزارشات پیش کر دوں تاکہ استفادہ کرنے اور اسلوب کو سمجھنے میں آسانی رہے۔

(۱) دارالعلوم میں موجود فتاویٰ کا ایک معتد بہ حصہ ایسا ہے جو حضرت مفتی صاحب مدظلہ نے بذات خود تحریر

فرمایا ہے اور اس کتاب میں بھی بمناسب موضوع شامل اشاعت ہیں۔

(۲) مشاغل کی کثرت، آنکھوں کی بیماری اور دارالعلوم میں شعبہ تخصص فی الفقہ جاری ہونے کے بعد یہ کام کچھ عرصہ سے تخصص فی الفقہ کے طلبہ بھی انجام دے رہے ہیں۔

(۳) ترین فتاویٰ کی غرض سے جو فتاویٰ طلبہ نے تحریر کئے وہ بھی حضرت استاذ کرم کی تحقیق و ہدایات کی روشنی میں تحریر کئے گئے ہیں اس کا مشاہدہ تخصص فی الفقہ کے سال میں بندہ کو بھی بارہا ہوا کہ تلاش و تحقیق میں حضرت مفتی صاحب مدظلہ کی رہنمائی کس درجہ شامل رہتی ہے۔ تو گویا یوں کہنا مناسب ہوگا کہ تحقیق حضرت مفتی صاحب کی ہے اور فتاویٰ کی تحریر طلبہ نے کی ہیں۔

(۴) ہر فتوے کے ساتھ مستفتی کا نام غیر ضروری خیال کرتے ہوئے ذکر نہیں کیا گیا کیونکہ یہ سارا کام حضرت مفتی صاحب کے زیر نگرانی اور آپ کے افادات کی روشنی میں ہو رہا ہے اس لئے جوابات تحریر کرنے والوں کے علیحدہ ناموں کو ذکر نہیں کیا گیا۔

(۵) کیونکہ مسائل کے جوابات میں دفع الوقتی سے کام نہیں لیا گیا بلکہ ہر جواب بالتحقیق دیا گیا ہے اس لئے ممکن ہے کہ قارئین کو بعض فتاویٰ طویل معلوم ہوں ہاں البتہ بعض بہت طویل فتاویٰ میں اختصار بھی کیا گیا ہے، آخری گزارش: بندہ کو اپنی جہالت و کم علمی کا کامل ادراک و احساس ہے اور یہ یقینی بات ہے کہ بندہ ہرگز ہرگز اس کام کا اہل نہیں، چونکہ صلاحیت و صلاحیت ہر طرح سے مفقود ہے اس لئے ان فتاویٰ کی ترتیب کا حق ادا ہونا تو یقیناً ناممکن ہے۔ اس لئے قارئین سے اس جسارت پر معذرت کے ساتھ گزارش ہے کہ اگر مجموعہ میں کہیں کوئی کمی، غلطی یا نقص نظر آئے وہ راقم مرتب کی طرف منسوب کریں یقیناً یہ کوتاہیاں میری جہالت ہی کا شاخسانہ ہو سکتی ہیں حتیٰ المقدور عبارات و حوالہ جات کی درستگی و تصحیح کا اہتمام کیا گیا ہے لیکن اس کے باوجود ترتیب و طباعت میں اغلاط رہ جانے کا بہت امکان ہے لہذا قارئین اگر کہیں صریح غلطی ملاحظہ فرمائیں تو بندہ کو مطلع فرمادیں یہ بندہ پر احسان عظیم ہوگا تاکہ آئندہ اشاعت میں اغلاط کو درست کیا جاسکے۔

اخیر میں بحضور حق جل مجدہ و عاء گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس مجموعہ کو ہم سب کے لئے بیش از بیش نافع بنادیں اور میری اس حقیر سی کاوش کو میری جانب سے حضرت والد ماجد شفیق الامت شاہ محمد فاروق صاحب (جو اپنے دل

میں حضرت استاذ مکرم کے لئے بے حد عقیدت و محبت کے جذبات رکھتے تھے) کی روح کی تسکین و طمانیت کا ذریعہ بنادیں اور اس کاوش کو اپنے حضور اپنی بارگاہ عالیہ میں شرف قبولیت عطا فرمائیں آمین بجاہ سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم۔

(مفتی) عبدالباری عفا اللہ عنہ

﴿دارالعلوم زکریا پر ایک طائرانہ نظر﴾

✽ ۱۹۸۱ء میں حضرت برکتہ العرش الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب نور اللہ مرقدہ نے جنوبی افریقہ تشریف لا کر دعا فرمائی تھی اللہ تعالیٰ نے ان کی دعا قبول فرمائی اور حضرت ہی کے نام پر دارالعلوم زکریا کی بنیاد رکھی گئی تھی۔

✽ ۱۹۸۳ء دسمبر میں حضرت قاری عبدالحمید صاحب اور مولانا شبیر احمد صاحب اور ان کے رفقاء کی سرپرستی میں مدرسہ کا باقاعدہ افتتاح ہوا، اور ۱۹۸۵ء تک مہتمم قاری عبدالحمید صاحب رہے۔

✽ قاری عبدالحمید صاحب کے ہندوستان تشریف لے جانے کے بعد مولانا شبیر احمد سالوجی صاحب مہتمم اور حافظ بشیر صاحب ناظم مدرسہ مقرر ہوئے، اور تاہنوز خدمت انجام دے رہے ہیں، اور انھیں کی توجہات و شبانہ روز محنت سے دارالعلوم ترقی کی راہ پر گامزن ہے۔ فجزاہم اللہ تعالیٰ أحسن الجزاء۔

﴿دارالعلوم زکریا کے مختلف شعبے﴾

✽ شعبہ تحفیظ القرآن: اکابرین کی توجہ اور دعا کی برکت اور اساتذہ کرام کی محنت سے ماشاء اللہ خوب رو بہ ترقی ہے۔ اساتذہ درجات حفظ کی تعداد: ۱۳، اور طلبائے عزیز کی تعداد: ۲۸۳، اور درسگاہوں کی تعداد: ۱۰ ہے۔

✽ درس نظامی: طلبائے کرام علوم عالیہ و آلیہ سے تشنگی کی آگ بجھا رہے ہیں۔ اساتذہ کرام کی تعداد ۲۱ ہے۔ اور طلبائے کرام کی تعداد ۳۹۶ ہے، مقامی ان میں سے ۲۹۷، اور دیگر ۵۵ ممالک کے تقریباً

۳۸۲ طلباء تحصیل علم میں مشغول ہیں۔

✽ شعبہ افتاء واستفتاء: ۱۹۸۷ء سے حضرت مفتی رضا الحق صاحب کی نگرانی میں رواں دواں ہے ابتدا میں حضرت بذاتِ خود تحریر فرماتے تھے پھر ۱۹۹۲ء میں مستقل دارالافتاء کا نظام شروع ہوا۔

✽ شعبہ قراءت و تجوید: ۱۹۸۸ء میں قراءت و تجوید کا مستقل شعبہ شروع ہوا۔

✽ شعبہ ”النادی العربی“: طلباء عزیز کا عربی ادب سے ذوق و شوق بڑھا اور تقریر و تحریر اس میں حصہ لیا اور مستقل شعبہ ”النادی العربی“ کے نام سے شروع ہوا۔

✽ دارالعلوم زکریا کی شاخ: برائے حفظ منتظمین حضرات نے مدرسہ ہذا سے تقریباً ۱۰ کلو میٹر کے فاصلہ پر ۲۰۰۰ء میں جناب عبدالرحمن میاں صاحب کی درخواست پر ان کی والدہ کی خواہش پر انھیں کی زمین پر ایک چھوٹا سا مدرسہ قائم کیا ہے جس میں تقریباً ۹۶ طلباء اور ۵، اساتذہ کرام ہیں، اور ۵ درسگاہیں ہیں۔

✽ اللہ تعالیٰ تمام اساتذہ کرام و منتظمین اور کارکنان مدرسہ ہذا کو جزاء خیر عطا فرمائیں۔ نیز دارالعلوم کو اور دیگر علمی اداروں کو دن دو گنی رات چو گنی ترقیات سے نوازے اور ہر قسم کے فتنوں سے محفوظ فرما کر اپنی رحمت خاصہ نازل فرمائیں۔ آمین۔

✽ اکابرین و ائمہ اور دیگر مہمانان کرام کے قدوم میمنت لزوم سے یہ وادی خوشنما اور دلربا بنتی گئی۔ ان میں سے: حضرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ مفتی دارالعلوم دیوبند۔ حضرت مولانا قاری صدیق احمد صاحب باندوی۔ حضرت مفتی احمد الرحمن صاحب۔ حضرت مفتی ولی حسن صاحب۔ ڈاکٹر عبدالرزاق صاحب حضرت مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی۔ حضرت حاجی فاروق صاحب۔ حضرت مولانا عمر صاحب پالنپوری۔ حضرت قاضی مجاہد الاسلام صاحب۔ بھائی پاڈیا صاحب۔ حضرت مولانا عمر جی صاحب۔ حضرت مولانا عبدالحفیظ کی صاحب۔ حضرت مفتی احمد خانپوری صاحب۔ حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر صاحب۔ حضرت مولانا عبداللہ کاپوردوی۔ حضرت مولانا ادریس صاحب میرٹھی۔ شیخ عبدالفتاح ابو غندہ صاحب۔ شیخ عبدالرحمن السدیس۔ شیخ شریم۔ شیخ صالح بن حمید۔ شیخ عبدالرحمن حدیفی۔ شیخ سمیل۔ شیخ صلاح بدیر۔ شیخ محمد علی صابونی۔

حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب۔ حضرت مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب۔ حضرت مفتی عزیز الرحمن صاحب۔ حضرت مولانا ارشد صاحب مدنی۔ حضرت مولانا مرغوب الرحمن صاحب۔ دکتور عبداللہ عزت نصیف صاحب۔ حضرت مولانا سید رابع صاحب۔ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب۔ حضرت مولانا سلمان صاحب۔ حضرت حکیم اختر صاحب۔ حضرت مفتی سعید احمد صاحب پالپوری۔ حضرت مفتی فاروق صاحب میرٹھی۔ حضرت مولانا یونس صاحب پوٹا۔ حضرت مولانا ابراہیم صاحب دیولا۔ شیخ الحدیث مولانا یونس صاحب۔ حضرت مولانا بدیع الزمان صاحب۔ حضرت مولانا سالم صاحب۔ حضرت مولانا انظر شاہ کشمیری۔ حضرت بھائی علی بن حضرت شیخ الحدیث۔ حضرت مولانا رحمۃ اللہ کشمیری صاحب۔ حضرت مولانا ابوالقاسم بناری۔

بندۂ عاجز محمد الیاس شیخ غنی عنہ

رفیق دارالافتاء دارالعلوم زکریا یلینیشیا، جنوبی افریقہ

مؤرخہ: ۱۰/۱۰/۱۴۲۹ھ مطابق: ۱۳/ جولائی ۲۰۰۸ء

﴿فتاویٰ دارالعلوم زکریا پر تعارف و تبصرے﴾

تبصرہ از ماہنامہ ”الحق“ دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک:

فتویٰ اور افتاء کا تاریخی سلسلہ بہت ہی قدیم ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے لیکر آج تک علماء صالحین اس عظیم منصب پر فائز ہوتے چلے آ رہے ہیں۔ اور اکثریت کے صادر کردہ فتاویٰ کا مجموعہ کتابی شکل میں اس وقت دنیا بھر کی لائبریریوں میں موجود ہے۔ جن سے ارباب علم و کمال استفادہ کرتے ہیں اور اہل فتویٰ، فتویٰ نویسی میں رہنمائی لیتے ہیں۔ فتاویٰ دارالعلوم زکریا بھی اسی سلسلے کی ایک اور کڑی ہے، جو حضرت مفتی رضاء الحق شاہ منصوری مدظلہ کے جاری کردہ فتاویٰ کا مجموعہ ہے، حضرت مفتی صاحب ایک با کمال، جامع صفات علمی شخصیت ہیں اور آپ مدظلہ کا تعلق ضلع صوابی صوبہ سرحد کے ایک مشہور و معروف گاؤں شاہ منصور کے زہد و تقویٰ، علم و فضل کے پیکر خاندان سے ہے، اور جامعہ دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک کے ان فرزندان میں سے ہیں جن پر جامعہ فخر کرتی ہے۔ اللہ پاک جزاء دے مولانا عبد الباری صاحب اور مولانا محمد الیاس شیخ صاحب کو جنہوں نے حضرت مفتی

صاحب کے ان گرانقدر علمی اور تحقیقی فتاویٰ کو جمع کر کے بہترین انداز میں مرتب کیا اور مزہم پبلشرز کراچی نے دیدہ زیب ٹائٹل، عمدہ کتابت اور شاندار طباعت کے ساتھ علماء اور طلباء بلکہ ہر خاص اور عام پر احسان کرتے ہوئے اس گنجینہ علم کی پہلی جلد کو شائع کیا۔ فتاویٰ کی یہ پہلی جلد کتاب الایمان والعقائد، کتاب التفسیر والتجوید، کتاب الحدیث والاثر، کتاب السلوک والطریقہ اور کتاب الطہارۃ پر مشتمل ہے۔ فتاویٰ میں استفاء کا ہر جواب انتہائی تدقیق اور تحقیق کے ساتھ دیا گیا، جس کے لئے ہر مذہب کے علماء، محدثین اور فقہاء کی کتابوں کی طرف مراجعت کی گئی ہے اور ہر کتاب کا مکمل حوالہ مع عبارت کے درج ہے، بعض ایسے جوابات بھی ہیں جو دوسرے فتاویٰ میں نہیں ہے اور اگر ہے بھی تو اجمالی ہے، اس لئے یہ فتاویٰ ہر خاص و عام کی علمی پیاس بجھانے کے لئے انتہائی مفید ہے اور ہر لائبریری کی زیب ہے، کتاب کا مطالعہ کر کے دل سے یہ دعاء نکلتی ہے کہ خدا کرے کہ یہ عظیم فقہی انسائیکلو پیڈیا پائے تکمیل تک پہنچ کر شائع ہو جائے۔ (ماہنامہ ”الحق“ دارالعلوم حقانیہ، اکوڑہ خٹک)۔

تبصرہ از ماہنامہ ”الہینات“ جامعہ علوم اسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن:

ایک دور تھا جب افریقہ، امریکہ، کینیڈا اور دوسرے یورپی ممالک میں دینی مدارس کا خاطر خواہ نظام نہیں تھا اور وہاں کے متلاشیان علم و ہنر ہندو پاک کا رخ کرتے تھے اور یہاں کے ارباب فضل و کمال اور اصحاب علم و تحقیق کی خدمت میں زانوئے تلمذ طے کر کے علم و معرفت کے جام ملنڈھاتے تھے۔

یہاں سے اکتساب فیض کے بعد مختلف ممالک کے تخلصین نے جب ضرورت محسوس کی تو انہوں نے اپنے اپنے علاقوں اور ممالک میں دینی مدارس کا جال بچھنا شروع کر دیا، چنانچہ جامعہ علوم اسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کے نامور فاضل تلامذہ میں سے حضرت مولانا شبیر احمد سالو جی مدظلہ اور ان کے رفقاء نے جنوبی افریقہ کے شہر جوہانسبرگ میں دارالعلوم زکریا کے نام سے ادارہ قائم کیا اور دیکھتے ہی دیکھتے اس نے ترقیات کے مدارج طے کئے تو انہوں نے اپنی سرپرستی اور اپنے دینی ادارے کی ترقی کے لئے اپنی مادر علمی سے ایک بڑے استاذ و مفتی اور شیخ الحدیث کی درخواست کی، اس پر ارباب جامعہ علوم اسلامیہ نے اپنے ایک لائق، فائق، عظیم محقق مدرس اور مفتی حضرت مولانا رضاء الحق صاحب کو جنوبی افریقہ بھیج کر ایثار و قربانی کا ثبوت دیا۔ حضرت مولانا مفتی رضاء

الحق دامت برکاتہم کی فیض رساں شخصیت نے افریقہ کو تعلیم و تدریس، علم و تحقیق اور فقہ و فتویٰ کے اعتبار سے بجا طور پر مستغنی کر دیا۔

پیش نظر فتاویٰ دارالعلوم زکریا کی جلد اول انھیں کی علمی تحقیقات کا منہ بولتا ثبوت ہے، جس میں نہایت خوبصورت انداز میں کتاب الایمان، کتاب التفسیر، کتاب الحدیث والآثار، کتاب السلوک والطریقۃ اور کتاب الطہارۃ کو مرتب اور مدون کر کے کتابی شکل دی گئی ہے۔

بلاشبہ فتاویٰ میں درج مسائل و احکام اہل حق اسلاف اور اکابر دیوبند کی تحقیق کی ترجمانی کے علاوہ ان کے ذوق و مزاج کا آئینہ ہیں۔

اللہ تعالیٰ اس فتاویٰ کے مرتبین مولانا مفتی عبدالباری اور مولانا مفتی محمد الیاس شیخ کو جزائے خیر عطا فرمائے، جنہوں نے اس اہم خدمت کو سرانجام دیا۔ امید ہے کہ اہل ذوق اس کی قدردانی میں نکل سے کام نہیں لیں گے، خدا کرے کہ فتاویٰ جلد از جلد مکمل ہو کر متلاشیان علم و تحقیق کی پیاس کو بجھائے، آمین۔ (ماہنامہ ”پنات“ رجب المرجب ۱۴۲۹ھ، اگست ۲۰۰۸ء)۔

دارالعلوم زکریا کے نام کے حوالے سے تحقیق:

سوال: بعض لوگ اشکال کرتے ہیں کہ دارالعلوم زکریا کہنا بے ادبی ہے کیونکہ اس میں حضرت شیخ الحدیثؒ کے نام کا ادب ملحوظ نہیں رکھا گیا، کیا یہ بات درست ہے؟ دارالعلوم شیخ زکریا یا علامہ زکریا ہونا چاہئے۔

الجواب: جب کوئی قابل احترام نام کسی دوسرے نام کا جزو بن جائے تو اس میں آسانی اور اختصار مطلوب و ملحوظ ہوتا ہے۔ لہذا اس مقصد کے پیش نظر نام کے ساتھ آداب و القاب ذکر نہیں کئے جاتے، اور یہ کوئی بے ادبی کی بات نہیں۔ بلکہ القاب نہ ذکر کرنے پر تعامل چلا آ رہا ہے۔ مثلاً کسی کا نام عبدالرحمن ہو تو اس کے نام کے ساتھ سبحانہ و تعالیٰ نہ لکھتے ہیں نہ پڑھتے ہیں۔ اسی طرح اگر کسی کا نام غلام محمد ہو تو اس کے ساتھ صلی اللہ علیہ وسلم نہ لکھا جاتا ہے اور نہ پڑھا جاتا ہے، اور یہی عمل صحابہ کرامؓ کا ہے کہ یا رسول اللہ کہتے وقت صلی اللہ علیہ وسلم کہنا بالعموم

ثابت نہیں، اسی طرح بیت اللہ اور کعبۃ اللہ کے ساتھ ”سبحانہ و تعالیٰ“ نہ کہا جاتا ہے اور نہ لکھا جاتا ہے، کسی چیز، جگہ یا ادارہ کا نام کسی مقدس نام پر رکھنا یہ خود اس مقدس نام کی عظمت کی دلیل ہے اس پر مزید القاب کی چنداں ضرورت نہیں ہوتی۔

مجد نبوی کے ساتھ علی صاحبہ الصلاۃ والسلام غالباً نہیں بولا جاتا۔ اسی طرح احادیث میں مساجد ابن عباس کا ذکر بغیر کسی لاحقہ کے موجود ہے۔

لورایت مساجد ابن عباس وأبو ابہا، (بخاری شریف باب الابواب والغلق للکعبۃ والمساجد: ۱/ ۶۷)۔
دارالعلوم دیوبند میں ایک گیٹ کو مدنی گیٹ کہتے ہیں، کسی نے اس گیٹ کو حضرت مولانا مدنی گیٹ نہیں کہا۔
کبھی کسی چیز کی نسبت یا اضافت محض اکرام کے لئے کی جاتی ہے اور چونکہ اضافت سے یہ مقصود حاصل ہو جاتا ہے اس لئے پھر اس میں مزید کچھ نسبت یا القاب لگانے کی ضرورت نہیں رہتی۔ ملاحظہ ہو قرآن کریم میں ہے:
﴿هذه ناقة الله لكم﴾ اس آیت کریمہ کے ذیل میں علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں:

وإضافة الناقة إلى الاسم الجليل لتعظيمها، كما يقال: بيت الله للمسجد. (روح المعانی: ۱۶۳/۸، مطبعہ دار التراث)۔

التحریر والتقریر میں ہے:

وإضافة ناقة إلى اسم الله تعالى تشریف لها... كما يقال: الكعبة بيت الله. (التحریر والتنبیر ۸/ ۲۱۸)۔ واللہ اعلم۔

دارالعلوم زکریا کی ترکیب نحوی:

سوال: دارالعلوم زکریا ترکیب نحوی میں کیا ہے۔ اگر دارالعلوم موصوف اور زکریا صفت ہو تو قطع نظر اس سے کہ صفت مشتق ہوتی ہے اور موصوف صفت خارج میں متحد ہوتے ہیں جب کہ یہ دونوں الگ الگ ہیں اور عطف بیان ہو تو بھی مصداق ایک ہوتا ہے جب کہ ان دونوں کا مصداق الگ الگ ہے؟

الجواب: زکریا سے پہلے مضاف محذوف ہے یعنی تقدیر عبارت یوں ہوگی:

”دارالعلوم دار زکریا“ اور یہ نسبت تمیز و احترام کے لئے ہے اور یہ مبتداء و خبر ہیں یعنی

”دارالعلوم دار زکریا“ اس میں ”دار زکریا“ مبتداء مؤخر ہے اور ”دارالعلوم“ خبر مقدم ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ یہ ”ہذہ دارالعلوم دار زکریا“ اور ہذہ مبتداء مقدر ہے یعنی دارالعلوم مبین اور

زکریا مضاف کی تقدیر کے ساتھ بیان ہے اور دونوں مل کر خبر بنے مبتداء کے لئے۔

نیز زکریا میں مضاف کو مقدر ماننا عربیت کے عین موافق ہے۔ اور یہ صرف دارالعلوم زکریا کے ساتھ خاص

نہیں ہے بلکہ دیگر ناموں کے ساتھ بھی چلے گی مثلاً دارالعلوم دیوبند، دارالعلوم کراچی وغیرہ۔

ملاحظہ ہو بخاری شریف کی حدیث کتاب الکفالة میں مذکور ہے:

فلما نشرها وجد المال والصحفۃ ثم قدم الذی کان أسلفه فأتی بالآلف دینار۔ (بخاری

شریف کتاب الکفالة: ۱/۳۰۶)۔

اس حدیث کے ذیل میں علامہ قسطلانی لکھتے ہیں:

ذکر ابن مالک فیہ ثلاثة أوجه: أحدها أن یكون أراد بالآلف ألف دینار علی البدل و

حذف مضاف۔ (ارشاد الساری الی شرح البخاری: ۴/۱۴۹)۔

امام محمدؒ (۱۳۲-۱۸۹ھ) جو لغت اور فقہ دونوں کے امام ہیں وہ جامع صغیر میں تحریر فرماتے ہیں:

عن محمد بن یعقوب عن أبي حنيفة، رجل قال لآخر: بع عبدك من فلان بآلف علی

أنی ضامن لك خمس مئة من الثمن سوى الألف فهو جائز، وبأخذ الألف من المشتري

والخمس مئة من الضامن۔ (الجامع الصغير، ص: ۳۶۴، ط: بیروت)۔

اس ”الخمس مئة“ پر اشکال ہے کہ مضاف تو الف لام سے خالی ہوتا ہے؟ اس کا جواب ملاحظہ ہو:

ومثل هذا ينبغي أن لا يعتقد إضافة الخمس مئة بل الجر في المضاف إليه علی حذف

المضاف أي الخمس خمس مئة۔ (العناية: ۷/۱۲۴)۔

خود قرآن کریم میں بھی بہت سے مقامات پر مضاف مقدر ہوتا ہے۔ ملاحظہ ہو اعراب القرآن میں ہے:

﴿يَسِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا﴾ وَأَنْ تَضِلُّوا مَصْدَرٌ مَزُولٌ وَفِي مَحَلِّ نَصْبٍ مَفْعُولٌ لِأَجَلِهِ

علی حذف مضاف کراہیہ اُن تَضِلُّوا . (اعراب القرآن: ۲/۳۹۷).

نیز روح المعانی میں ہے: ﴿وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا...﴾ وَسَوَالُ الْقَرْيَةِ عِبَارَةٌ عَنْ

سَوَالِ أَهْلِهَا بِأَنْ يَقْدَرُ فِيهِ مَضَافٌ. (روح المعانی ۱۳/۳۸)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اشکال اور جواب:

اشکال: بعض حضرات نے اس ترکیب پر اشکال فرمایا اس اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ فتاویٰ کی کتابوں

میں دارالعلوم کے نام کی ترکیب کا فتاویٰ کی کتاب کے ساتھ کوئی جوڑ نہیں؟

الجواب: عرض ہے کہ جب مدرسہ اور فتاویٰ کے ناٹھل پر فتاویٰ کی نسبت دارالعلوم زکریا کی طرف ہے

تو نام کی تحقیق کے لیے اتنا جوڑ کافی ہے، بلکہ یہ ترکیب یہاں کے بعض اساتذہ اور طلبہ میں گشت کرتی رہی اس لیے اس کو موضوع سخن بنایا گیا، فتاویٰ کی کتابوں میں محصور کے مباحث تبعاً زیر بحث آتے رہتے ہیں، فتاویٰ شامیہ میں اشتقاق کے اقسام، حمد کی تعریف اور حمزہ پر الف لام داخل ہونے نہ ہونے کا بیان کسی ماہر فن پر مخفی نہیں۔

اشکال (۲): دوسرا اشکال یہ فرمایا گیا کہ دارالعلوم زکریا کی ترکیب میں زکریا سے پہلے مضاف مقدر

ماننا بے تکی بات ہے، بلکہ یہ ترکیب امتزاجی یا فارسی ترکیب کی اضافت ہے؟

الجواب: چونکہ دارالعلوم زکریا میں مقصود حضرت شیخ زکریا رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت و اضافت ہے

اس لیے اس کو ترکیب اضافی تسلیم کیا گیا، نیز ایک جملہ کی کئی ترکیبیں ہوسکتی ہیں، تو تبصرہ نگار کو یوں فرمانا چاہئے تھا کہ میری بیان کردہ ترکیب کا بھی احتمال ہے، لیکن ہماری ترکیب کو بے تکی قرار دینا محل نظر اور باعث تعجب ہے، جب کہ تبصرہ نگار کو معلوم ہوگا کہ ترکیب میں نحوی علماء بعید سے بعید ترکیب کو بھی ذکر کرتے ہیں، تفاسیر میں ایسی ترکیبوں کے نمونے دیکھے جاسکتے ہیں، مثلاً ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾ میں کلمۃ جو منصوب ہے، ایک ترکیب میں اس سے پہلے ”من“ مقدر مان کر اس کو فاعل بتلایا گیا ہے، حاشیہ جلالین میں یہ ترکیب دیکھی جاسکتی

ہے، لہذا ترکیب میں تعارض و تضاد کا نظریہ درست نہیں، چونکہ ہماری ترکیب میں حضرت شیخ کی طرف نسبت و اضافت ظاہر تھی اس لیے دارالکلفظ مقدر مانا گیا، اہل فن اس ترکیب کو اختیار کرتے ہیں جو موقع اور محل کے مناسب ہو، بعض جگہ مرکب امتزاجی جس کو مرکب منع صرف بھی کہتے ہیں اختیار کرنا مناسب بلکہ ضروری ہوتا ہے، کیونکہ وہاں نسبت اضافی مراد لینا قبیح ہوتا ہے، مثلاً لوگ سوال کرتے ہیں کہ فضل محمد یا انعام الحسن شرکی نام ہیں یا شرعی؟ اس میں اضافت کے معنی لیں تو قباحظ ظاہر ہے، حالانکہ یہ بڑے اکابر کے نام ہیں۔ تو جواب میں کہا جائے گا کہ یہاں اضافت مقصود نہیں، بلکہ ترکیب امتزاجی کے طور پر دونوں کو ایک بنایا گیا، فضل اور انعام ایک لفظ ہے جس کے معنی فضل و انعام خداوندی ہے، اور محمد اور الحسن یا صرف حسن الگ نام ہے، دونوں کو ایک نام بنا کر بطور مرکب امتزاجی نہ بطور اضافت نام رکھا گیا، یاد رہے کہ مولانا انعام الحسن کے پورے خاندان میں الحسن کا لفظ گردش کرتا ہے تو یہ نام بعلبک کی طرح بن گیا، اور عجمی ناموں میں مرکب نام بکثرت پائے جاتے ہیں، جیسے محمد یعقوب، محمد یوسف وغیرہ بے شمار نام ایسے ہیں، لیکن چونکہ دارالعلوم زکریا میں اضافت کے معنی مقصود ہیں جیسے بیت اللہ اور ناقۃ اللہ میں اس لیے اضافی ترکیب کو اختیار کیا گیا، ورنہ صاحب فتاویٰ مرکب اضافی، مرکب بنائی، امتزاجی، صوتی، وغیرہ سے کچھ نہ کچھ واقفیت اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے رکھتا ہے، نیز تبصرہ نگار کی خدمت میں یہ بھی عرض ہے کہ اگر یہ بقول آپ کے ترکیب امتزاجی ہو تو ترکیب امتزاجی دو مفرد کلمات سے بنتی ہے، جب کہ دارالعلوم زکریا میں پہلا لفظ مضاف اور مضاف الیہ ہے۔

انحو الوافی بمحہ تعلیقات میں ہے:

”المركب المزجي وهو ما تركب من كلمتين امتزاجاً، ولا يصح مزج أكثر منهما،

لأن العرب لم تركب ثلاث كلمات وقد صرح به الأشموني“ . (النحو الوافی: ۱/۳۰۰).

نیز فرماتے ہیں: والمراد بالترکیب المزجي کل کلمتین امتزجتا، بأن اتصلت ثانیتهما

بنهایة الأولى حتی صارتا کالکلمة واحدة . (النحو الوافی: ۴/۲۲۷).

پھر لمبی بحث کے بعد فرماتے ہیں: یجری الإعراب علی آخر الجزء الثاني وحده، فیعرب

إعراب الممنوع من الصرف إلی قوله کالشأن فی کل اسم ممنوع من الصرف، مجرد من

أل والإضافة“۔ (النحو الوافي ” الکلام علی الاسم الممنوع من الصرف“: ۴/۲۲۹)۔

مرکب امتزاجی کی سب مثالیں دو مفرد کلمات کو ایک بنا کر دی گئیں، جیسے: ہر سعید، نیویارک، طبرستان،

خالویہ، حضر موت، بعلبک وغیرہ۔ (النحو الوافي ” الکلام علی الاسم الممنوع من الصرف“: ۴/۲۲۸)۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 قَالَ اللَّهُ تَعَالَى:
 ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ،
 لَمْ يَلِدْ، وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾

کتاب الایمان

والعقائد

باب --- ﴿۱﴾

اللہ رب العزت سے متعلق

عن ابن عباس قال: كنت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً، فقال: يا غلام إني أعلمك كلمات: احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، وإذا سألت فاسأل الله وإذا استعنت فاستعن بالله، وأعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك رفعت الأقلام وجفت الصحف.

باب ﴿۱﴾

اللہ رب العزۃ سے متعلق

اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ تعظیمی لقب کا حکم:

سوال: جب اللہ تعالیٰ کا نام آجائے تو اس کے ساتھ تبارک و تعالیٰ کہنا یا سبحانہ و تعالیٰ کہنا یا دیگر تعظیمی القاب کہنا لازم ہے یا مستحب؟ بینو اتوجروا۔

الجواب: فقہاء کرام کی عبارات کی روشنی میں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کا نام لیا جائے تو اس کے ساتھ تعظیمی لقب ملانا قائل کے لیے مستحب ہے اور سامع پر واجب ہے، اور یہ تعظیمی لقب کسی خاص لفظ میں منحصر نہیں ہے بلکہ جو بھی لفظ تعظیم پر دلالت کرتا ہو وہ قابل استعمال ہے، مثلاً سبحانہ و تعالیٰ، تبارک و تعالیٰ، تعالیٰ عز وجل، جل جلالہ، جل شانہ، جل جلالہ و عمنوالہ، وغیرہ۔

ملاحظہ ہو فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

و یستحب أن یقول: قال اللہ تعالیٰ ولا یقول: قال اللہ بلا تعظیم بلا إرداف وصف صالح للتعظیم... رجل سمع اسماً من اسماء اللہ تعالیٰ یجب علیہ أن یعظمه ویقول: سبحان اللہ وما أشبه ذلک... ولو سمع اسم اللہ مراراً یجب علیہ أن یعظم ویقول: سبحان اللہ

وتبارک اللہ عند کل سماع. (الفتاویٰ الہندیہ: ۵/۳۱۵، کتاب الکراہیہ).

محیط برہانی میں ہے:

رجل سمع اسم اللہ تعالیٰ يجب علیہ أن يعظمه ويقول: سبحان اللہ، أو تبارک اللہ

لأن تعظیم اسم اللہ واجب فی کل زمان. (المحیط البرہانی فی الفقہ النعمانی: ۶/۳۸، کتاب الاستحسان والکراہیۃ مسائل التسیح).

نفع المفتی والسائل میں ہے:

ينبغي أن يعلم أن تعظیم اسم اللہ تعالیٰ وتبعیده من النجاسات من الأمور الواجبات،

...ولهذا يجب علی من يسمع اسم اللہ تعالیٰ أن يعظمه، فيقول: سبحان اللہ ونحوه، كلما

سمع اسمه... لأن تعظیمه واجب فی کل زمان ومكان، كيف لا وهو العلي، جليل الشأن...

(فتاویٰ اللکڑی المسماة بنفع المفتی والسائل، ۴/۴۰۴، مايتعلق بتعظیم اسم اللہ وحبیبہ وغیرہ).

وللاستزادة انظر: (الفتاویٰ البرزازیة علی هامش الہندیہ: ۶/۳۵۴، کتاب الکراہیۃ، وفتاویٰ

قاضیخان علی هامش الہندیہ: ۳/۲۲۴، کتاب الکراہیۃ، وحاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار: ۴/۲۰۰، کتاب

الحظرو الاباحۃ، وخلاصۃ الفتاویٰ: ۴/۳۳۱، کتاب الکراہیۃ، وفتاویٰ النوازل، ص ۲۰۰، کتاب الکراہیۃ،

و کتاب الفتاویٰ: ۱/۳۳، کتاب الایمان).

لیکن اس سلسلہ میں فقہاء کا قول کہ سامع پر تعظیمی لقب کہنا واجب ہے محل نظر ہے۔ شیخ ابوسعید محمد بن

مصطفیٰ المفتی الحادوی نے ”البرقۃ المسمودیۃ فی شرح الطریقۃ المحمدیۃ والشرعیۃ النبویۃ“ میں تصریح

فرمائی ہے کہ وجوب کا قول قابل اشکال ہے۔

ملاحظہ ہو مفتی حادویؒ ”آفات اللسان“ کے تحت فرماتے ہیں:

وترک تعظیم اسم اللہ تعالیٰ بمثل سبحان أو تبارک اللہ ونحوهما مما يدل علی

التعظیم نحو جل وعز عند سماعہ فإنه واجب كلما سمع اسماً من اسماء اللہ تعالیٰ بالاتفاق

... فما ذكره المصنف من الوجوب مشكل... (البرقۃ المسمودیۃ: ۵/۲۸۴).

وجوب کا قول محل نظر ہونے کی درج ذیل چند وجوہات ہو سکتی ہیں:

(۱) تعظیمی لقب کے ترک پر نفوس میں کہیں وعید وارد نہیں ہوئی، جب کہ ان جیسے امور میں وعید کا وارد ہونا علامت و وجوب میں سے ہے، جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم گرامی سن کر درود نہ پڑھنے والے پر سخت وعید وارد ہوئی ہے۔

عن كعب بن عجرة رضی اللہ عنہ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "احضروا المنبر فحضروا، فلما ارتقى درجة قال: آمين، فلما ارتقى الدرجة الثانية قال: آمين، فلما ارتقى الدرجة الثالثة قال: آمين، فلما نزل قلنا: يا رسول الله لقد سمعنا منك اليوم شيئاً ما كنا نسمعه، قال: إن جبريل عرض لي، فقال: ... فلما رقيت الثانية، قال: بعداً لمن ذكرت عنده فلم يصل عليك، قلت آمين، ... (أخرجه الحاكم وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذبيبي: ٤/١٨٦/٧٢٥٦، كتاب البر والصلة، دار ابن حزم).

وفي رواية: "فلم يصل عليك فأبعده الله". (رواه ابن حبان في صحيحه عن أبي هريرة رضی اللہ عنہ: ٣/٧٧/٩٠٤).

وفي رواية: "رغم أنف رجل". (رواه الترمذی عن اسی ہریرہ رضی اللہ عنہ وقال: حديث حسن رقم ٣٥٤٥، والبوصیری فی الزوائد: ٦/٤٩٥/٦٢٧٦، کتاب الادب، ابن حبان فی صحيحه: ٣/٧٨/٩٠٥).

وفي رواية: "شقي عبد ذكرت فلم يصل عليك". (أخرجه البخاری فی الادب المفرد من حديث جابر بن عبد الله، رقم ٦٤٤).

وفي رواية: "البخيل من ذكرت عنده فلم يصل على". (رواه الترمذی عن علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ وقال: حديث حسن صحيح، رقم ٢٤٧٦، والبوصیری فی الزوائد عن الحسين بن علی: ٦/٤٩٨/٦٢٨١، والحاكم وقال: صحيح الاسناد رقم ٢٠١٥، ابن حبان فی صحيحه: ٣/٧٨/٩٠٦، المكتبة الاثرية).

وفي رواية: "الجفاء أن اذكر عند الرجل فلا يصل على". (أخرجه عبد الرزاق فی المصنف عن محمد بن علی، رقم ٣١٢١).

علامہ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

فالأولى قول الطحاويُّ للأحاديث الواردة فيها من الدعاء بالرغم والإبعاد والشقاء

والوصف بالبخل والجفاء لمن لم يصل عليه إذا ذكر عنده فإن الوعيد في مثل هذه الأمور على الترك من علامات الوجوب . (البحر الرائق: ۱/۳۲۸، باب صفة الصلاة، کوئٹہ)۔

(۲) نصوص میں جہاں کہیں اللہ تعالیٰ کے نام کی تعظیم مقصود ہو تو وہاں صریح حکم کیفیت تعظیم کے بارے میں بھی موجود ہوتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ کا نام سننے کے بعد کیفیت تعظیم کے بارے میں کوئی صریح حکم موجود نہیں ہے۔

مثلاً ایسی انگٹھی پہن کر بیت الخلا میں داخل ہونا جس پر اللہ تعالیٰ کا نام مکتوب ہو خلاف ادب ہے، کیونکہ احادیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ کار انگٹھی نکالنے کا تھا جس میں ہمارے لیے صریح حکم موجود ہے۔ ملاحظہ ہوا بوداؤد شریف میں ہے:

عن أنس رضي الله عنه قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا دخل الخلاء وضع خاتمه . (زواہ ابو داؤد: ۴/۱، کتاب الطہارۃ، باب الخاتم یکون فیہ ذکر اللہ تعالیٰ یدخل فی الخلاء)۔

دوسری مثال یہ ہے کہ قسم لینے کے موقع پر اللہ تعالیٰ کے نام کی حرمت کا لحاظ رکھنا چاہئے، لہذا نصوص میں قسم پوری کرنے کا صریح حکم ہمیں دیا گیا تا کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی بے حرمتی نہ ہو جائے۔ ملاحظہ ہو: (معارف القرآن: ۱۰/۳، سورۃ مائدہ۔ و سورۃ بقرہ: ۵۴۳/۱)۔

اگر تعظیمی لقب واجب ہوتا تو صریح حکم موجود ہوتا، لیکن مشاہدہ اس کے خلاف ہے۔

(۳) اگر تعظیمی لقب ملانا اور کہنا واجب ہوتا تو امت کا متواتر عمل اس پر ہوتا لیکن قرن اول سے آج تک تعامل اس کے خلاف ہے، ہاں حبیب پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم گرامی سن کر درود پڑھنے کا تعامل ہے، اس کے برخلاف اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ اکثر لوگ تعظیمی لقب کا اہتمام نہیں کرتے، اور یہ عدم وجوب کی علامت ہے، بایں وجہ مستحب ہوگا، اور جب تعامل نصوص کے خلاف نہیں ہے تو اس کو حجت ماننا درست ہے۔ ملاحظہ ہو علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

فهذا كله صريح فيما قلنا من العمل بالعرف مالم يخالف الشريعة كالمكس والربا

ونحو ذلك . (شرح عقود رسم المفتی، ص ۳۹)۔

مذکورہ بالا تین وجوہات کی بنا پر اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ تعظیمی لقب ملانا یا کہنا مستحب ہونا چاہئے، اور استحباب کا قول ارفیق و اہل للناس ہے۔

البتہ فقہاء نے قائل اور سامع کے مابین کیوں فرق بیان کیا کہ قائل کے لیے مستحب اور سامع پر واجب ہے، بظاہر یہ فرق اس لیے بیان فرمایا کہ قائل جب اللہ تعالیٰ کا کوئی فرمان یا حکم بیان کرتا ہے تو اس میں خود بخود تعظیم آجاتی ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ نے ہمیں نماز کا حکم دیا شراب سے منع کیا تو اس میں یہ بات خود بخود آگئی، یعنی اللہ الامر بالمعروف والنہی عن المنکر اور یہ تعظیمی صفات ہیں، اور سامع نے تو صرف نام سنا اس لیے سامع پر تعظیمی لقب کہنا زیادہ مؤکد ہے۔ واللہ اعلم۔

اللہ صاحب کہنے کا حکم:

سوال: اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لئے لفظ صاحب استعمال کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اسی طرح لفظ حضرت کا استعمال کیسا ہے؟

الجواب: اللہ رب العزت کے لئے کن الفاظ کا استعمال صحیح ہے اور کن الفاظ کا نہیں اس کا مدار عرف پر ہے، اور یہ الفاظ چونکہ ہمارے عرف میں اللہ تعالیٰ کے لئے مستعمل نہیں ہیں اس لئے پچتا چاہئے۔ حضرت مولانا یوسف لدھیانویؒ لکھتے ہیں:

پرانے زمانے کی اردو میں ”اللہ صاحب فرماتا ہے“ کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں مگر جدید اردو میں ان کا استعمال متروک ہو گیا گویا، اُس (پرانے) زمانے میں یہ تعظیم کا لفظ سمجھا جاتا تھا مگر جدید زبان میں یہ اتنی تعظیم کا حامل نہیں رہا کہ اسے اللہ تعالیٰ کے لئے یا انبیاء کرام اور صحابہ و تابعین کے لئے استعمال کیا جائے۔ (آپ کے مسائل اور انکاح: ۳۴۳/۸)۔

چنانچہ حضور ﷺ کے لئے ”حضرت مولانا“ کا لفظ استعمال نہیں کرتے اگر چہ لغت کے اعتبار سے معنی میں کوئی خرابی نہیں، ٹھیک اسی طرح صاحب کا لفظ اللہ تعالیٰ کے لئے نہ استعمال کیا جائے، اللہ تعالیٰ کے لئے سبحانہ و

تعالیٰ کے الفاظ استعمال کرنا بہتر ہے بے شک پہلے اللہ صاحب استعمال ہوا ہے لیکن بعد میں متروک ہو گیا۔
نیز تعظیمی الفاظ کا استعمال عرف پر مبنی ہوتا ہے، مثلاً عرف میں برخوردار بیٹے کے لئے استعمال ہوتا ہے
حالانکہ برخوردار کے معنی فائدہ اٹھانے والے کے ہیں۔ نیز عرف میں سرپرست کا لفظ نگران کے لئے استعمال ہوتا
ہے اور اچھا سمجھا جاتا ہے، حالانکہ لغوی اعتبار سے اس کے معنی ہیں جس کے سر کی پرستش کی جائے، چونکہ عرف
میں اللہ صاحب متروک ہو چکا ہے اس لئے اب اس کا استعمال نہیں کرنا چاہئے۔

حاصل یہ ہے کہ جیسے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے لئے منقول تعظیمی الفاظ استعمال کرنا چاہئے، اسی طرح
اللہ تعالیٰ کے لئے بھی وہی الفاظ استعمال کرنا چاہئے جو سلف صالحین سے مسلسل چلے آ رہے ہیں یا معروف ہیں۔

مزید ملاحظہ ہو: (فتاویٰ محمودیہ: ۱/۲۶۷، بحوالہ: البیواقیت شیخ عبدالوہاب الشحرانی، ص ۷۸۔ وایماد الفتاویٰ ۱۳/۵۱۳، مسئل

شہی) واللہ تعالیٰ اعلم۔

کیا اللہ تعالیٰ آسمانوں میں ہیں؟

سوال: حضور ﷺ نے باندی سے پوچھا اللہ تعالیٰ کے بارے میں تو اس نے آسمان کی طرف اشارہ کیا
معلوم ہوا اللہ تعالیٰ آسمان میں ہیں، کیا یہ استدلال درست ہے؟

الجواب: بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے باندی سے سوال فرمایا تھا ”این اللہ“
اللہ کہاں ہے۔ اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ ”این“ استعمال فرمایا اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ
این کا لفظ کئی معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

(۱) اپنی اصل وضع کے اعتبار سے یہ کسی شخص یا چیز کی جگہ اور مکان کے بارے میں سوال کے لئے آتا ہے،
(۲) لیکن کبھی دوسرے معانی کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی کسی سے پوچھے ”این منزلة فلان
منک“ تو اس سوال سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ سائل فلاں شخص کے رتبہ کو معلوم کرنا چاہتا ہے، اسی طرح کہا جاتا ہے:
”این فلان من الامیر“ یعنی فلاں امیر کے نزدیک کس درجہ اور رتبہ کا ہے، اسی طرح کبھی ”این“ کا لفظ لوگوں کے

مرا تہ اور درجات میں فرق پہچاننے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے: ”این فلان من فلان“۔

جب نبی ﷺ نے باندی سے سوال فرمایا: ”این اللہ“ تو گویا آپ ﷺ نے اس سے یہ پوچھا تھا کہ تیرے نزدیک یعنی تیرے دل میں اللہ عزوجل کی قدر و منزلت کتنی ہے، تو اس باندی نے آسمان کی طرف اشارہ کیا یعنی بہت بلند و برتر ہے، علماء نے لکھا ہے چونکہ وہ باندی گوگنی تھی اور بات نہیں کر سکتی تھی، اس لئے اس نے ہاتھ سے اشارہ کیا اس بات کو بتانے کے لئے کہ میرے نزدیک اللہ بہت بلند مرتبہ اور قدر و منزلت والا ہے، جس طرح عرف میں جب کوئی کسی کی علو شان اور رفعت و منزلت بتلانا چاہتا ہے تو کہتا ہے: ”فلان فی السماء“ یعنی فلاں تو آسمانوں میں ہے یعنی وہ بہت بلند مرتبہ والا ہے۔ (عرفا اس سے کوئی بھی یہ نہیں سمجھتا کہ وہ فلاں آسمانوں میں جا بیٹھا ہے)۔

ملاحظہ ہو مشکل الحدیث میں ابن فورک اصہبانی (م ۴۰۶ھ) فرماتے ہیں:

فإن ظاهر اللغة تدل من لفظ أين أنها موضوعة للسؤال عن المكان... وهذا هو أصل هذه الكلمة غير أنهم قد استعملوها عن مكان المسئول عنه في غير هذا المعنى توسعاً أيضاً تشبيهاً بما وضع له وذلك أنهم يقولون عند استعلام منزلة المستعلم عند من يستعلمه: أين منزلة فلان منك وأين فلان من الأمير واستعملوه في استعلام الفرق بين الرتبين بأن يقولوا: أين فلان من فلان، وليس يريدون المكان والمحل من طريق التجاور في البقاع بل يريدون الاستفهام عن الرتبة والمنزلة، وكذلك يقولون: لفلان عند فلان مكان ومنزلة و مكان فكان في قلب فلان حسن ويريدون بذلك المرتبة والدرجة في التقريب والتباعد والإكرام والإهانة، فإذا كان ذلك مشهوراً في اللغة احتمال أن يقال إن معنى قوله ﷺ ”أين الله“ استعلام لمنزلته وقدره عندها وفي قلبها وأشارت إلى السماء ودلت بإشارتها على أنه في السماء عندها على قول القائل إذا أراد أن يخبر عن رفعة وعلو منزلة: ”فلان في السماء“ أي هو رفيع الشأن عظيم المقدار، كذلك قولها في السماء على طريق الإشارة إليها تنبيهاً على محله في قلبها ومعرفتها به وإنما أشارت إلى السماء لأنها كانت خرساء

فدلت بإشارتها على مثل دلالة العبارة على نحو هذا المعنى وإذا كان كذلك لم يجز أن يحمل على غيره مما يقتضى الحد والتشبيه والتمكين فى المكان والتكليف. (مشكل الحديث ۱/۴۷، ذکر خبر واحد مما يقتضى التأویل و یوهم ظاهره التشبيه: ط دائرة المعارف العثمانية).

خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث میں لفظ ”اَیْن“ اپنے حقیقی معنی میں مستعمل نہیں ہے بلکہ یہاں دوسرا معنی مراد ہے، نیز حدیث میں آتا ہے: ”کلموا الناس على قدر عقولهم“۔ (رواہ الدیلمی فی مسنده بسند ضعیف عن ابن عباسؓ بلفظ: ”أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم“، ”کذا فی کشف الخفاء: ۱/۲۲۵، والفردوس بمأثور الخطاب: ۱/۳۹۸/۱۶۱، والمقاصد الحسنة، ص ۱۶۴، رقم ۱۸۰)۔ اور یہ باندی تھی تو اس سے آسان ہی سوال کرنا تھا، نیز اللہ تعالیٰ کے بارے میں جن اعضاء کا ذکر آیا ہے احادیث میں وہ سلف و خلف سب کے نزدیک تاویل پر محمول ہیں کیونکہ ان کو ظاہر پر محمول کرنا نصوص قطعیہ اور عقل کے خلاف ہے۔ ﴿لیس کمثلہ شئی﴾ نص قطعی ہے، ﴿افمن یخلق کمین لا یخلق﴾ نص قطعی ہے، دونوں کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق جیسے نہیں ہیں، لیکن سلف و خلف کی تاویل میں فرق یہ ہے کہ سلف اجمالی تاویل کیا کرتے تھے یعنی ”لیس له وجه کوجهنا وید کبدنا ونزول کنزولنا“ کہتے ہیں اور یہ بھی تاویل ہی ہے یعنی ”صرف اللفظ من الظاهر إلى خلاف الظاهر“ اور چونکہ خلف کے زمانے میں فتنوں کی کثرت ہوئی اور تاویل اجمالی سے کام نہیں چلتا تھا، لہذا خلف نے تاویل تفصیلی کو اختیار کیا مثلاً ”ایں اللہ“ کا مطلب ہے اللہ تعالیٰ کا مرتبہ کتنا بلند ہے اور ید اللہ سے مراد اللہ تعالیٰ کی قدرت ہے۔ اگر ید سے ظاہری ید مراد لیں تو کبھی اللہ کا ایک ید ماننا پڑے گا ﴿بد اللہ فوق ایدہم﴾ اور کبھی دو ید ماننے پڑیں گے ﴿لما خلقت بیدی﴾ اور کبھی زیادہ ماننا پڑیں گے ﴿مما عملت ایدینا انعاما فہم لہا مالکون﴾ اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ مشابہات کی تاویل نہیں کرنی چاہئے ﴿وما یعلم تاویلہ إلا اللہ﴾ پر وقف لازم ہے تو پھر سلف اور خلف کیوں تاویل کرتے ہیں یہ تو نص کے خلاف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ تاویل کا معنی مراد قطعی کا پانا اور بیان کرنا ہے اور خلف جو معنی بیان کرتے ہیں اسے اللہ تعالیٰ کی قطعی مراد نہیں کہتے۔

نیز ابن فورک اصہبانی نے مشکل الحدیث میں یہ بھی فرمایا ہے:

ومن أصحابنا من قال: إن القائل إذا قال: إن الله في السماء ويريد بذلك أنه فوقها

من طریق الصفة لا من طریق الجهة على نحو قوله سبحانه: ﴿أَأَمْتُمْ فِي السَّمَاءِ﴾ لم ينكر ذلك. (مشکل الحديث: ۱/۴۸).

نیز یہ حدیث مختلف طرق کے ساتھ مروی ہے: بعض میں این اللہ ہے اور بعض میں من ربک، اور اکثر میں اُتَشْهَدُ... آیا ہے، اور لفظ ”اُتَشْهَدُ“ کی سند زیادہ صحیح ہے۔
ملاحظہ ہو شیخ حسن بن علی سقاف فرماتے ہیں:

وقد روى حديث الجارية عطاء — وهو الذي روي عنه حديث معاوية بن الحكم السلمي بلفظ ”أين الله“ — أيضاً بسند صحيح أصح من السند الذي وردت فيه لفظة ”أين الله“ بلفظ اُتَشْهَدُينَ أن لا إله إلا الله ...“ وذلك في ”مصنف الحافظ عبد الرزاق“ (۱۷۵/۹) ... ورواية عطاء هذه الصحيحة بلفظ ”اُتَشْهَدُينَ ...“ تؤكد اضطراب حديث الجارية من جهة بل تؤكد بطلان الرواية التي فيها لفظ أين الله وشذوذاها، وترجيح رواية ”اُتَشْهَدُينَ أن لا إله إلا الله ...“ من جهة أخرى!! وهذا هو الأمر الذي سينتهي إليه كل باحث منصف محقق في هذه الرسالة .

والیکم روایة الحافظ عبد الرزاق هذه بإسنادها ومتنها:

روى الحافظ عبد الرزاق عن ابن جريج قال: أخبرني عطاء: أن رجلاً كانت له جارية في غم ترعاها، كانت شاة صفيين يعني غريزة في غمها تلك، فأراد أن يعطيها نبي الله صلى الله عليه وسلم، فجاء السبع فانتزع ضرعها فغضب الرجل فصك وجه جاريته، فجاء نبي الله صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له، وذكر أنها كانت عليه رقبة مؤمنة وافية، قد هم أن يجعلها إياها حين صكها، فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: ”ايتني بها“ فسألها النبي صلى الله عليه وسلم: ”اُتَشْهَدُينَ أن لا إله إلا الله“ قالت: نعم، ”وأن محمداً عبد الله ورسوله؟“ قالت: نعم، ”وأن الموت والبعث حق؟“ قالت: نعم، ”وأن الجنة والنار حق؟“ قالت: نعم، فلما فرغ قال: ”اعتق أو أمسك“ وهذا سند صحيح عالٍ إلى عطاء راوى الحديث عن

معاویہ بن الحکمؓ کما تری ...

وجاءت رواية "أتشهدین..." من طریق آخر صحيح أيضاً، روى مالک فی الموطا (ص ۷۷۷) بسند عالٍ جداً عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة أن رجلاً من الأنصار جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بجارية له سوداء، فقال: يا رسول الله إن علي رقبة مؤمنة، فإن كنت تراها مؤمنة اعتقها، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أتشهدین أن لا إله إلا الله؟" قالت: نعم،... الخ، ورواه الإمام عبد الرزاق فی المصنف (۱۷۵/۹) قال: أخبرنا معمر عن الزهري عن عبيد الله عن رجل من الأنصار به ومن طريقه رواه الإمام أحمد فی المسند (۴۵۱/۳-۴۵۲) كما رواه غيرهم أيضاً.

— أما عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود فهو أحد الفقهاء السبعة المشهورين من رجال الستة أيضاً إمام ثقة، قال الحافظ فی التقريب عنه: "ثقة فقيه ثبت" ولا يعرف بتدليس؛ وعننته محمولة على السماع وقد قال: "عن رجل من الأنصار".

قال ابن كثير فی تفسير (۵۴۷/۱) "إسناده صحيح وجهالة الصحابي لاتضره" وقال ابن عبد البر فی "التمهيد" (۱۱۴/۹): "ظاهره الإرسال لكنه محمول على الاتصال للقاء عبيد الله جماعة من الصحابة" وقال الهيثمي فی "المجمع" (۲۳/۱): "رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح". (مجموع رسائل السقاف: ۱/۳۵۰-۳۵۱).

شیخ حسن بن علی الرفاف نے مجموع رسائل السقاف میں مستقل رسالہ بنام "تنقيح الفہوم العالیہ بما ثبت وما لم یثبت فی حدیث الجاریۃ" تحریر فرمایا ہے، وہاں اس روایت کی تفصیلات دیکھی جاسکتی ہیں، اور خلاصہ میں یہ فرمایا کہ لفظ "أتشهدین أن لا إله إلا الله..." سنداً قوی واضح ہے، نیز اس کے شواہد بھی ہیں لہذا یہی صحیح اور معتد ہے۔

وللاستزادة انظر: (مجموع رسائل السقاف: ۱/۳۴۱-۳۶۴، دار الرازی). واللہ اعلم۔

لفظ مولانا غیر اللہ کے لئے استعمال کرنے کا حکم:

سوال: لفظ مولانا کا استعمال غیر اللہ کے لئے جائز ہے یا نہیں؟

الجواب: لفظ مولانا کا استعمال غیر اللہ کے لئے جائز ہے، قرآن اور احادیث میں غیر اللہ کے لئے مستعمل ہوا ہے اور اس کے مختلف معانی ہیں، لہذا مختلف معانی کا اعتبار کرتے ہوئے جائز ہے۔

یہاں تین چیزوں کا جاننا ضروری ہے۔

(۱) مولیٰ کے مختلف معانی۔

(۲) غیر اللہ کے لئے استعمال کا حکم۔

(۳) خیر القرون میں غیر اللہ کے لئے استعمال ہوا ہے یا نہیں؟

(۱) مولیٰ کے مختلف معانی۔

ابن الاثیر النہایہ میں فرماتے ہیں:

المولیٰ وهو اسم يقع علی جماعة كثيرة:

فهو: الرب، والمالك، والسيد، والمنعم، والمعتق، والناصر، والمحب، والتابع،
والجار، وابن العم، والحليف، والعقيد، والصهر، والعبد، والمعتق، والمنعم عليه،
وأكثرها قد جاءت في الأحاديث فيضاف كل واحد إلى ما يقتضيه الحديث الوارد فيه.

(النهاية في غريب الآثار: ۲۲۸/۵، لسان العرب: ۴۰۸/۱۵).

(۲) غیر اللہ کے لئے استعمال کا حکم۔

قرآن اور احادیث کی روشنی میں واضح ہوتا ہے کہ مولانا کا لفظ غیر اللہ کے لئے استعمال کرنا جائز اور

درست ہے۔

(۳) خیر القرون میں غیر اللہ کے لئے لفظ مولانا کا استعمال ثابت ہے۔

ملاحظہ فرمائیں قرآن کریم میں ہے:

﴿إني خفت الموالى من ورائي﴾ (سورة مريم:).

قال العلامة الآلوسی : الموالى : هم عصبة الرجل على ما روي عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . ومجاهد، وعن الأصم: أنهم بنو العم وهم الذين يلونه في النسب، وقيل: من يلى أمره من ذوى قرابته مطلقاً. (روح المعاني: ۶۱/۱۶).

روى البخاري في "صحيحه" (۳۷۲/۱): عن البراء رضي الله عنه قال: اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم في ذي القعدة... وقال لزيد: "أنت أخونا ومولانا".

روى الترمذي في "سننه" (۲۱۲/۲) وحسنه: عن أبي سريحة أو زيد بن أرقم "شك شعبة" عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من كنت مولاه فعلي مولاه".

روى ابن أبي شيبه في "مصنفه" (۳۲۷۳۵/۹۸ ۱۷): عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: كنا بالجحفة بغدير خم إذ خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأخذ بيد علي رضي الله عنه فقال: "من كنت مولاه فعلي مولاه". قال الشيخ محمد عوامة في "تعليقاته": إسناده حسن.

وأيضاً روى ابن أبي شيبه (۳۲۷۳۶، ۹۹/۱۷) عن رياح بن الحارث قال: بينا علي رضي الله عنه جالساً في الرحبة إذ جاء رجل عليه أثر السفر، فقال: السلام عليك يا مولاي، فقال: من هذا؟ فقالوا: هذا أبو أيوب الأنصاري رضي الله عنه، فقال: إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من كنت الخ".

قال الشافعي: يعني بذلك ولاء الإسلام، كقوله تعالى: ﴿ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم﴾ وقول عمر رضي الله عنه لعلي رضي الله عنه: "أصبحت مولى كل مؤمن" أي ولي كل مؤمن. (الاعتقاد للبيهقي، ص ۳۷۱ مرقم ۳۳۳).

روى الطبراني في "الكبير" (۳۹۲۷/۱۴۰/۴): عن أبي أيوب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "مزيّنه وجهينه واشجع واسلم وغفار ومن كان من كعب موالى دون الناس والله ورسوله مولا هم".

وفی ”المفہم لما أشکل من تلخیص کتاب مسلم“ (۳۵/۲۱): قوله: موالی دون الناس“
یعنی أنا الذی أنصرهم، وأقول أمورهم کلها، فلا ینبغي لهم أن یلجؤوا بشيء من أمورهم إلى
أحد غیری من الناس .

وقال عمر رضی اللہ عنہ لعلی رضی اللہ عنہ أصبحت وأمسیت مولیٰ کل مؤمن ومؤمنة. رواه أحمد.
(مشکوٰۃ: ۵۶۵/۲).

وللاستزادة انظر: (النهاية في غريب الحديث: ۲۲۷/۵ - ۲۳۰، والخلاصة في شرح حديث الولي، ص
۳، المبحث الاول في معنى الولاية، والمرقاۃ: ۳۴۹/۱۱).

واللہ تعالیٰ اعلم۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قال اللہ تعالیٰ:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾

وقال تعالیٰ:

﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ

حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ وَحِيمٌ﴾

باب..... ﴿۲﴾

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ سے متعلق احکام کا بیان

- فانت رسول اللہ أعظم كانن ☆ وانت لكل الخلق بالحق مرسل
- عليك مدار الخلق إذ أنت قطبه ☆ وانت منار الحق تعلو وتعذر
- فؤادك بيت اللہ دار علومه ☆ وباب عليه منه للحق يدخل
- بناييع علم اللہ منه تفجرت ☆ ففي كل حي منه للہ منهل
- منحت بفيض الفضل كل مفضل ☆ فكل له فضل به منك بفضل
- نظمت نثار الانبياء فتاجهر ☆ لديك بأنواع الكمال مكمل
- فيامدة الإمداد نقطة خطه ☆ وبأذوة الإطلاق إذ يتسلسل
- محال يحول القلب عنك وانتي ☆ وحقك لا أسلو ولا أنحول
- عليك صلاة اللہ منه تراصلت ☆ صلاة اتصال عنك لا تنصل

باب..... (۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت وحالات کا بیان

معراج کے موقع پر عرش پر جانا ثابت نہیں:

سوال: معراج کے موقع پر حضور ﷺ عرش پر تشریف لے گئے تھے یا نہیں؟

الجواب: معراج کے موقع پر حضور ﷺ کا عرش پر تشریف لے جانا ثابت نہیں ہے، احادیث و تفاسیر اس بات پر شاہد ہیں کہ معراج کے موقع پر حضور ﷺ سدرۃ المنتہی تک تشریف لے گئے آگے جانا ثابت نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں چند احادیث ذیل میں ذکر کی جاتی ہیں۔
مسلم شریف میں ہے:

عن ابن مسعود ؓ قال: لما أسري برسول الله ﷺ انتهى به إلى سدرۃ المنتهى،... إلبيها ينتهي ما يعرج به من الأرض فيقبض منها وإليها ينتهي ما يهبط من فوقها فيقبض منها

... الخ. (رواه مسلم: ۹۷/۱، ط: فیصل، وابن ابی شیبہ: ۱۱، ۴۶۰، ۳۲۳۵۵، والبیہقی فی شعب الایمان، رقم: ۲۱۷۷)۔

أخرج الطبراني في "الكبير" (۱۰/۲۸۷/۱۰۶۸۳) عن ابن عباس ؓ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لما أُسري بي انتهيت إلى سدرۃ المنتهى، فإذا بقها أمثال الفلال. وأخرج الإمام أحمد في "مسنده" (۱/۱۲۳۰)، وابن أبي شيبه في "مصنفه" (۱۱/۴۷۲/۳۲۳۷۵) واللفظ لأحمد عن أنس ؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: انتهيت إلى السدرۃ فإذا بقها مثل الجرار وإذا ورقها مثل آذان الفيلة فلما غشيها من أمر الله ما غشيها تحولت ياقوتاً أو زمرداً أو نحو ذلك. سدرۃ المنتهى کی تفسیر ملاحظہ ہو:

واختلف لِمَ سُميت سدرۃ المنتهى على أقوال تسعة: الأول: ما تقدم عن ابن مسعود ؓ أنه ينتهي إليها كلما يهبط من فوقها ويصعد من تحتها. الثاني: أنه ينتهي علم الأنبياء إليها ويعزب علمهم عما وراءها؛ قاله ابن عباس ؓ. الثالث: أن الأعمال تنتهي إليها وتقضب منها؛ قاله الضحاك. الرابع: لانتهاء الملائكة والأنبياء إليها ووقوفهم عندها؛ قاله كعب. الخامس: سميت سدرۃ المنتهى لأنها تنتهي إليها أرواح الشهداء؛ قاله الربيع بن أنس. السادس: لأنه تنتهي إليها أرواح المؤمنين؛ قاله قتادة. السابع: لأنه ينتهي إليها كل من كان على سنة محمد صلى الله عليه وسلم ومنهاجه؛ قاله علي ؓ. الثامن: هي شجرة على رؤوس حملة العرش إليها ينتهي علم الخلائق؛ قاله كعب أيضاً... التاسع: سميت بذلك لأن من رفع إليها فقد انتهى في الكرامة. (الجامع لاحكام القرآن: ۱۷/۶۳، سورة النجم، بيروت). تفسیر طبری میں ہے:

حدثنا ابن حميد، قال: ثنا يعقوب، عن حفص بن حميد، عن شمر، قال: جاء ابن عباس ؓ إلى كعب الأبحار، فقال له: حدثني عن قول الله تعالى: ﴿عند سدرۃ المنتهى﴾

عندها جنة الماوی ﴿﴾، فقال كعب: إنها سدرۃ فی أصل العرش، إليها ينتهي علم كل عالم، ملك مقرب، أو نبي مرسل، ما خلفها غيب، لا يعلمه إلا الله. (تفسیر طبری: ۲۷ / ۳۱ ط: بیروت).

درج کردہ روایات و عبارات سے معلوم ہوا کہ بموقعہ معراج نبی ﷺ سدرۃ المنتہیٰ تک پہنچے اس کے ماوراء کے بارے میں جیسا کہ روایات سے معلوم ہو چکا کہ مخلوق میں سے کسی کو اس کا علم ہی نہیں ہے۔

البتہ بعض شراح حضرات نے بلا سند یہ بیان کیا ہے کہ سدرۃ المنتہیٰ سے آگے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کوئی نہیں گیا: ”سمیت سدرۃ المنتہیٰ لأن علم الملائکۃ ینتہی إلیہا ولم یجاوہا أحد إلا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“۔

ملاحظہ ہو: (شرح النووی علی مسم: ۹۲/۱ ط: فیصل، وشرح السيوطی علی مسلم: ۱۹۶/۱، وفتح الباری: ۲۱۳/۷، باب المعراج، دار المعرفۃ، بیروت، بحوالہ نووی، ومرقاۃ المفاتیح: ۲۱۳/۱۱ ط: ملتان، وعمدة القاری: ۵۶۸/۱۰، دار الحديث ملتان، والفجر الساطع علی الصحيح الجامع: ۶۱/۲، لمحمد الفضیل بن محمد، وغیرہ)۔

لیکن اس کا مدرا حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ہے، ابن مردویہ اور ابن حبان نے اس کی تخریج کی ہے، لیکن یہ روایت محدثین کے یہاں موضوع ہے۔ لہذا ان حضرات کی بات بھی مخدوش ہے۔ اس روایت کی تفصیل قصہ رفر ف کے تحت ملاحظہ فرمائیں:-

قصہ رفر ف کی تحقیق:

بعض تفاسیر میں مذکور ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سدرۃ المنتہیٰ پر پہنچے تو وہاں سے بذریعہ رفر ف آپ کو عرش پر لے جایا گیا۔ چنانچہ حاشیۃ الصاوی میں ہے:

”روي أن رسول الله ﷺ لما بلغ سدرۃ المنتہیٰ جاءه الرفرف فتناولہ من جبریل

ﷺ وطار به إلی العرش حتی وقف به بین یدی ربه“۔ (حاشیۃ الصاوی علی الحالین: ۱۳۸/۴)۔

قصۃ الرفرف الأخصر، واحتراق الحجاب وتأخر جبریل لیلۃ الاسراء وأوردہا الإمام

ابن عراق فی ”تنزیہ الشریعۃ المرفوعۃ عن الأخبار الشنیعۃ الموضوعۃ“ (۱/۱۵۵-۱۶۹) فی

حدیث ابن عباسؓ الطویل، حیث بلغ خمسۃ وسبعین وثلاثمئة سطر، وفيه بعض الزيادات التي نسبت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

تیزیز قصہ فرقف: السراج المنیر: ۴/۱۲۰، بیروت، وتفسیر قرطبی: ۱۷/۱۹۱، وتفسیر روح البیان: ۹/۲۵۶، والبحر الممدید: ۴/۱۰۲، بیروت، والباب فی علوم الکتاب: ۱۸/۱۷۶، بیروت. وغیرہ تفاسیر میں بلا سند مذکور ہے۔

البیہ بعض حضرات نے اس قصہ کو سند کے ساتھ ذکر کیا ہے، مثلاً ابن حبان، ابن مردویہ وغیرہ نے عبد اللہ بن عباسؓ سے نقل کیا ہے۔

الحديث الذي جاء به هذه القصة: أخرجه ابن مردويه في "التفسير" من حديث ابن عباسؓ من طريق ميسرة بن عبدربه، وأخرجه ابن حبان في "المجروحين" (۱۱/۳) قال: أخبرنا محمد بن موسى النسوي: قال: حدثنا حميد بن زنجويه قال: حدثنا محمد بن أبي خدّاش الموصلي قال: حدثنا علي بن قتيبة عن ميسرة بن عبدربه قال: حدثنا عمر بن سليمان الدمشقي عن الضحاك بن مزاحم عن ابن عباسؓ مرفوعاً.

قلت: ثم بين ابن حبان في "المجروحين" (۱۱/۳) علة الحديث، فقال: ميسرة بن عبدربه الفارسي من أهل دُورق كان ممن يروى الموضوعات عن الأئمة ويضع المعضلات عن الثقات في الحث على الخير والزجر عن الشر، لا يحل كتابة حديثه إلا على سبيل الاعتبار. قلت: ثم أخرج ابن حبان هذا الحديث دليلاً على أن ميسرة بن عبدربه يروى الموضوعات، وذكر قطعة منه.

(۱) ميسرة بن عبدربه؛ قال البخاري: يُرمي بالكذب.

قال محمد بن عيسى الطباع: قلت: لميسرة بن عبدربه: من أين جئت بهذه الأحاديث؟ من قرأ كذا كان له كذا؟ قال: وضعته أُرغب الناس.

قال أبو داود: أقر بوضع الحديث.

قال المدارقطنی: متروک.

قال أبو حاتم: کان یفتعل الحديث ، روى في فضل قزوين والثغور.

قال أبوزرعة : کان یضع الحديث وضعاً قد وضع فی فضائل قزوين نحو أربعين حديثاً، وکان یقول: إني أحسب في ذلك .

قال النسائي: متروک الحديث.

ومذهب الإمام النسائي أن لا یرک حديث الرجل حتى یجتمع الجميع علی تركه. قاله ابن حجرّ في شرح النخبة، (ص ۶۹).

قال ابن حماد: کان کذاباً .

قال العقیلی : أحاديثه بواطیل ، لا یحل کتب حديثه إلا اعتباراً .

انظر للمزید: (کتاب الضعفاء والمتروکین لابن الجوزی: ۳/۱۵۱/۳۴۸۲).

(۲) عمر بن سلیمان: قال الذهبي فی ”الميزان“ (۴/۱۲۲/۶۱۲۹)، وابن حجرّ فی

”اللسان“ (۶/۱۱۱/۵۶۳۵) عن الضحاک بن حُمرة ، فذكر حديث الإسراء بلفظ موضوع .

قلت: وبهذا التحقيق حکم الحافظان الذهبي وابن حجرّ علی حديث القصة فی ليلة

الإسراء بأنه موضوع .

وللاستزادة انظر: (تنزيه الشريعة المرفوعة عن الاحاديث الشنيعة الموضوعية: ۱۴۲/۱-۱۶۹،

کتاب المبدأ، والمجروحین لابن حبان: ۳/۱۱، بتحقيق محمود ابراهيم زايد، وسلسلة الاحاديث الواهية

وصحح حديثك للشيخ علي حشيش: ۱/۱۳، وهو بالأفق الأعلى للسيد محمد علوی، ص ۲۵۴، أحاديث

المعراج فی الميزان، ط: القاهرة، والآثار المرفوعة في احاديث الموضوعية، ص: ۲۶-۲۷، ادارة القرآن کراتشي،

وغاية المقال في ما يتعلق بالنعال، ص ۷۳-۷۴، ادارة القرآن کراتشي).

خلاصہ یہ ہے کہ یہ قصہ موضوع ہے۔

کفایت المفتی میں ہے:

حاصل یہ ہے کہ معراج کے موقع پر آنحضرت ﷺ سدرۃ المنتہی تک تشریف لے گئے عرش پر جانا ثابت نہیں

ربی یہ بات کہ واعظین یہ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ کی شان ہی ایسی ہے اللہ رب العزت نے آپ کو نعلین سمیت عرش پر بلایا یہ بات مستند نہیں ہے، بعض تفاسیر میں مذکور ہے اسی کو یہ بیان کر دیا کرتے ہیں سند اور صحت کے اعتبار سے اس کے بارے میں کوئی بھی پختہ روایت نہیں ملی۔ (کفایت المفتی: ۱/۱۰۵)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

صریف الاقلام کا جائے وقوع:

سوال: اگر سدرۃ المنتہی کو معراج کی انتہاء بتلائیں تو پھر بخاری شریف کی روایت کا کیا جواب ہوگا جس میں یہ عبارت ہے: ”فظهرت علی مستوی اسمع فیہ صریف الاقلام“، یعنی صریف الاقلام مقام ”سدرۃ المنتہی“ سے پہلے ہے یا بعد میں؟

الجواب: دراصل دونوں روایتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے، وہ اس طرح کہ حضور ﷺ کا صریف الاقلام کو سننا مختلف کتب حدیث میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اور حضرت ابوجہ انصاری رضی اللہ عنہما سے مروی ہے اس کے ساتھ اسراء اور معراج سے متعلق احادیث میں کہیں یہ صراحت باوجود تنبیہ کے نہ مل سکی کہ سدرۃ المنتہی کے بعد مقام صریف الاقلام پر تشریف لے گئے ہوں، ہاں اس کے برعکس ملتا ہے۔

ملاحظہ ہو بخاری شریف میں ہے:

قال ابن شهاب: فأخبرني ابن حزم أن ابن عباس رضی اللہ عنہما وأباحبة الأنصاري رضی اللہ عنہما كانا يقولان: قال النبي ﷺ ثم عرج بي حتى ظهرت لمستوى اسمع فيه صريف الاقلام... ثم انطلق بي حتى انتهی بي إلى سدرۃ المنتہی. (بخاری شریف: ۱/۵۱، کتاب الصلاة ط: فیصل و مسلم شریف: ۱/۹۳، باب الاسراء ط: فیصل).

البدایہ والنہایہ میں ہے:

ثم جاوز مراتبهم کلهم حتی ظهر لمستوی یسمع فیہ صریف الاقلام، ورفعت لرسول اللہ ﷺ سدرۃ المنتہی. (البدایہ والنہایہ: ۳، ۱۲۲، فصل: الاسراء برسول اللہ صلی علیہ وسلم من مکة الی بیت

المقدس، ط: الرياض).

البتہ بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ صریف الاقلام سدرۃ المنتہی کے بعد ہے۔
ملاحظہ ہو ”السيرة الحلیة“ میں ہے:

فقال: ورأى جبریل علیہ السلام عند تلك السدرۃ... فتأخر جبریل علیہ الصلاۃ والسلام ثم عرج به إلى أي في تلك السحابة حتى ظهر لمستوى سمع فيه صرير الأقلام وفي رواية صریف... (السيرة الحلیة: ۱/ ۴۰۱، باب الامراء والمعراج، ط: بیروت).

حضرت مولانا اور لیس صاحب کاندھلویؒ نے ”سیرۃ المصطفیٰ“ (۱/ ۲۸۷، ط: مکتبہ عثمانیہ) میں صریف الاقلام کو سدرۃ المنتہی کے بعد ثابت کیا ہے۔

لیکن بخاری شریف کی ذکر کردہ روایت سے صراحۃً معلوم ہوا کہ مقام صریف الاقلام سدرۃ المنتہی سے نیچے اور پہلے ہے اور سدرۃ المنتہی اس کے بعد ہے اور گزشتہ سوال کے جواب میں معلوم ہو چکا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سدرۃ المنتہی سے آگے تشریف نہیں لے گئے۔ واللہ اعلم۔

جبریل علیہ السلام کا سدرۃ المنتہی سے آگے نہ بڑھنا:

سوال: عام واعظین میں مشہور ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام رسول اللہ ﷺ کے ساتھ لیلۃ المعراج میں سدرۃ المنتہی تک گئے اور آگے نہیں جاسکے، اور یہ معذرت کی کہ اگر میں آگے جاؤں گا تو میرے پر جل جائیں گے حضرت سعدیؒ بوستاں میں ”درنعت سرور کائنات“ میں معراج کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

اگر یک سرموئے برتر پریم فروغ تجلی بموزد پریم

(بوستان، ص).

ترجمہ: اگر میں ایک بال کے برابر اوپر اڑوں تو تجلی الہی کی روشنی میرے پروں کو جلا دے گی۔

کیا یہ درست ہے یا واعظوں کی کہانی ہے؟

الجواب: احادیث کی کتابوں میں جہاں معراج کے واقعہ کو تفصیلاً بیان کیا گیا ہے وہاں اس کا ذکر نہیں

ملتا کہ جبرئیل علیہ السلام سدرۃ المنتہی کے پاس پیچھے ہٹ گئے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم آگے تشریف لے گئے۔

نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سدرۃ المنتہی سے آگے تشریف لے جانا کتب احادیث میں نہیں ملتا گویا سدرۃ المنتہی معراج کی حد ہے، جیسا کہ ماقبل میں مذکور ہوا۔

ملاحظہ ہو بخاری شریف کی روایت میں ہے:

... ثم انطلق بي حتى انتهى بي إلى السدرۃ المنتهى. (رواه البخاری: ۱/ ۵۱، کتاب الصلاة،

ط: فیصل).

البتہ بعض سیرت کی کتابوں میں یہ واقعہ مذکور ہے لیکن اس کی سند کا حال معلوم نہیں ہے۔

ملاحظہ ہو ”السيرة الحلبية“ میں ہے:

”ويروى أن جبرئيل علیہ السلام لما وصل إلى مقامه وهو سدرۃ المنتهى فوق السماء السابعة قال له صلی اللہ علیہ وسلم ها أنت وربك، هذا مقامي لا تعدّاه فزع بي في النور“.

... وفي تاريخ الشيخ العيني شارح البخاري عن مقاتل بن حيان قال: انطلق بي

جبرئيل علیہ السلام حتى انتهى إلى الحجاب الأكبر عند سدرۃ المنتهى، قال جبرئيل علیہ السلام: تقدم يا

محمد قال: فتقدمت حتى انتهيت إلى سرير من ذهب عليه فراش من حرير الجنة فنادی

جبرئيل علیہ السلام من خلفي يا محمد ان الله يشي عليك فاسمع وأطع ولا يهولك كلامه

فبدأت بالثناء على الله عز وجل. الحديث أى وفي ذلك النور المستوى الذي يسمع فيه

صريف الأقدام ثم العرش والرفرف والرؤية وسماع الخطاب، وفي رواية أنه لما وقف

جبرئيل قال له صلی اللہ علیہ وسلم في مثل هذا المقام يترك الخليل خليله، قال: إن تجاوزت احترقت

بالنار. (السيرة الحلبية: ۱/ ۴۰۳، باب ذكر الاسراء والمعراج، ط: بيروت).

نیز بعض مفسرین اور سیرت نگار حضرات نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آگے تشریف لے جانے اور

جبرئیل علیہ السلام کے پیچھے رہ جانے کو بیان کیا ہے، لیکن ان میں سے اکثر حضرات نے بلا سند ذکر کیا ہے، اور

بعض نے سند بھی ذکر کی ہے لیکن وہ موضوع ہے، جس کا مختصر خلاصہ ماقبل میں مذکور ہوا، لہذا یہ واقعات موضوعات کے قبیل سے ہیں پایہ ثبوت تک نہیں پہنچتے۔

خطیب بغدادی نے تاریخ بغداد میں اپنی سند کے ساتھ روایت نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے، اکثر روایات ثقات ہیں لیکن ابراہیم بن عیسیٰ القنطری مجہول ہے۔ اور اس پر حافظ ذہبی نے فرمایا قنطری اس کی آفت ہے۔

ملاحظہ فرمائیں:

روی الخطیب فی "التاریخ" (۲۳۶۴) بسنده عن أبی ہریرۃؓ أنه سمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لما أسري بي إلى السماء انتهى بي جبریل إلى السدرۃ المنتهی فغمسني فی النور غمسة ثم تنحى عني، فقلت: حبیبی جبریل أحوج ما كنت إليك تدعني وتنحى، قال: یا محمد! إنک فی موقف لا یكون نبی مرسل ولا ملک مقرب یقف ههنا، أنت من اللہ أدنی من القباب إلى القوس... الخ. قال الخطیب: هذا حدیث منکر ورجال إسناده کلهم معروفون بالثقة إلا إبراہیم بن عیسیٰ القنطری فإنه مجهول.

قال الذہبی فی "المیزان" فی ترجمة إبراہیم بن عیسیٰ القنطری (۱/۵۱/۱۶۳): قال الخطیب: مجهول. قلت: وخبره باطل؛ فروى عن ابن الحواری، حدثنا الولید، حدثنا اللیث بن سعد، عن الزهري، عن الاعرج، عن أبی ہریرۃ مرفوعاً... وذكر الحديث، فأثنته القنطری. علامہ عبداللہ بن الصدیق الغماری فرماتے ہیں:

ومن الغلو المذموم أيضاً: زعمهم أن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لما بلغ سدرۃ المنتهی تأخر جبریل، وقال: لو تقدمت خطوة لاحترقت، وهذا كذب قبیح.

والواقع أن جبریل، علیہ السلام لم یفارق النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تلك الليلة لحظة واحدة كان معه فی سدرۃ المنتهی وفي غيرها... وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم: رأیت جبریل علی سدرۃ المنتهی، وله ستمائة جناح. (التبصرة علی قصيدة البردة

ص ۷۲، المندرجۃ فی آخر الرسالة ”البوصیری، ماحد الرسول الاعظم، لشیخ عبدالعال الحماصی، مکتبۃ الہدایۃ۔

واللہ اعلم۔

عرش پر جالس ہونے سے متعلق سلفی عقیدے کی تحقیق:

سوال: کیا حضور علیہ السلام عرش پر جالس ہوئے اور جو توں سمیت تشریف لے گئے سلفیوں کے مقتداؤں میں سے کون اس بات کا قائل ہے اور ان کا یہ قول صحیح ہے یا غلط ہے؟

الجواب: علامہ ابن القیم الجوزیؒ جو علامہ ابن تیمیہؒ کے مشہور تلمیذ اور مقلد ہیں اس بات کے قائل ہیں کہ حضور ﷺ عرش پر تشریف لے گئے تھے، اور ان کا یہ قول بالکل فاسد اور غلط ہے۔
ملاحظہ ہو علامہ ابن القیمؒ ”بدائع الفوائد“ میں لکھتے ہیں:

قال القاضي: صنف المروزي كتاباً في فضيلة النبي ﷺ وذكر فيه إقعاده على العرش، قال القاضي: وهو قول أبي داؤد وأحمد بن أصرم... قلت: وهو قول ابن جرير الطبري وإمام هؤلاء كلهم مجاهد إمام التفسير، وهو قول أبي الحسن الدار قطنی، ومن شعره فيه:

حديث الشفاعة عن أحمد ☆ إلى أحمد المصطفى مسنده
وجاء حديث بإقعاده ☆ على العرش أيضاً فلا تجحده
أمروا الحديث على وجهه ☆ ولا تدخلوا فيه ما يفسده
ولا تنكروا أنه قاعد ☆ ولا تنكروا أنه يقعه

(بدائع الفوائد لابن القیم ۲ / ۳۲۸-۳۲۹، فوائد شتی، ط: مکتبۃ الموید، الرياض)

شیخ سید محمد بن علوی مالکی ”مفاهیم یجب أن تصحح“ میں فرماتے ہیں:

(ہم اس کتاب کے تمام مسائل سے متفق نہیں ہیں، اس کتاب پر تقریفات کی وجہ سے پاکستان کے علمی حلقوں میں جو شور مچا ہوا تھا وہ بھی ہمیں معلوم ہے، ان اختلافی مسائل میں ہم علمائے دیوبند کے درپوزہ گر ہیں)

فلا أدري ماذا يقول المعارض في هذه الخصائص التي نقلها كبار الأئمة من أهل

السنة ولم يعترضوا عليها بشيء وسلموها وتسامحوا في نقلها اعتماداً على قاعدة التسامح في نقل الفضائل مع أن في هذه الخصائص من الأقوال ما لو سمعه المعترض أو المنكر لحكم على قائله بما هو أعظم من الكفر وأين ما نقلناه بجانب من قال: أن سيدنا محمداً يجلسه الله يوم القيمة على عرشه كما نقله الإمام الشيخ ابن القيم عن كبار أئمة السلف في كتابه المعروف [بدائع الفوائد] بلا برهان ولا دليل صحيح من كتاب ولا سنة. (مفاهيم يجب أن تصحح، ص ۲۰۵).

وفی آخر کتاب مفاهیم، بقلم: بعض کبار علماء السودان: قوله وأنشد الدارقطني ومن شعره... الخ... وقد كذب الشيخ محمد زاهد الكوثري نسبة الخبر للدارقطني في تعليقاته على كتاب السيف الصقيل، وكذلك محمد ناصر الدين الألباني في كتابه مختصر العلو للذهبي حيث قال: "هذا كذب على الدارقطني". (تعلقات مفاهيم، ص: ۳۳۶).
السيف الصقيل میں ہے:

وأن محمداً ﷺ أسري به، (ليلاً إليه) فهو منه دان وأنه يدنيه يوم القيمة حتى يرى قاعدة معه على العرش. (السيف الصقيل في الرد على ابن زبيل: ص ۴۹ ط: مطبعة السعادة).
وهو الذي حقاً على العرش استوى... واليه قد عرج الرسول ﷺ. (السيف الصقيل، ص: ۳۹ ط: مطبعة السعادة).

علامہ ابن القیمؒ کے علاوہ سنی حضرات کے بڑے مقتدی علامہ ابن تیمیہؒ بھی اس کے قائل تھے۔ ملاحظہ ہو:

قال ابو حيان الأندلسي الحافظ في تفسير قوله تعالى ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾: وقد قرأت في كتاب لأحمد بن تيمية هذا الذي عاصرناه وهو بخطه، سماه كتاب العرش "إن الله يجلس على الكرسي وقد أدخل مكاناً يقعد معه فيه رسول الله ﷺ". (تعلیق السیف الصقيل للعلامة زاهد الكوثري: ص ۸۵ ط: مطبعة السعادة).

اسی طرح مفاهیم میں ہے:

ذكر الفقيه العلامة الشيخ منصور بن يونس البهوتي في كتابه "كشاف القناع" جملة

من خصائص النبی ﷺ قد يستغربها كثير... منها قوله: المقام المحمود جلوسه ﷺ على العرش، وعن عبد الله بن سلام على الكرسي ذكرهما البغوي. (مفاهيم يجب أن تصحح، ص ۲۰۴). ان عبارات سے بالکل واضح ہو گیا کہ سلفی حضرات میں سے علامہ ابن القیمؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ جیسے مقتداء یہ عقیدہ رکھنے والے تھے چونکہ یہ عقیدہ بالکل فاسد ہے اس لئے آج کل سلفی حضرات اس کی بالکل تردید کرتے ہیں اب اس فاسد عقیدہ کے رد میں علماء کے اقوال ذکر کئے جاتے ہیں:

تعليقات السيف الصقيل میں ہے:

والإقعاد معه على العرش، يروى عن مجاهد بطرق ضعيفة وتفسير المقام المحمود بالشفاعة متواتر تواتراً معنوياً وأنى ما ينسب إلى مجاهد من ذلك؟ وقد صرح غير واحد من الأئمة ببطلان ما يروى عن مجاهد، ويرى بعض النصارى رفع عيسى عليه السلام وإقعاده في جنب أبيه، وهذا هو مصدر هذا التحريف. (تعليقات السيف الصقيل، ص: ۴۸).

نیز مذکور ہے:

ومن يقول إن الله سبحانه وتعالى قد أخلى مكاناً للنبي ﷺ في عرشه فيقعده عليه في جنب ذاته، فلا نشك في زيغه وضلاله واختلال عقله رغم تقول جماعة البرهانية من الحشوية وكم آذوا ابن جرير حتى أدخلوا في تفسيره بعض شيء من ذلك مع أنه القائل:

سبحان من ليس له أنيس ☆ ولا له في عرشه جليس

(انظر لمزيد: الموضوعات الكبرى، ص ۴۰، قديمي كتب خزانة).

ولو ورد مثل ذلك بسند صحيح لرد وعد أن هذا سند مركب فكيف وهو لم يرفع إلى النبي ﷺ أصلاً بل نسب إلى مجاهد بن جبر، نعم لا مانع من أن يكون الله سبحانه يقعه على عرش أعداء لرسوله ﷺ في القيامة، إظهاراً لمنزلته لا أنه يقعد ويقعه في جنبه، تعالى الله عن ذلك، إذ هو محال يرد بمثله خبراً الآحاد على تقدير وروده مرفوعاً فكيف ولم يرد ذلك في المرفوع حتى قال الذهبي: لم يثبت في قعود نبينا ﷺ على العرش نص بل في

الباب حدیث واہ، وقال أيضاً: ویروی مرفوعاً وهو باطل. فما ذكره ابن عطية من التأويل وسابره الآلوسي فليس في محله لأن أصحاب الاستقراء لم يجدوه مرفوعاً حتى نحتاج إلى محاولة التأويل بما يمجّه الذوق، ومن ظن أنه يوجد في مسند الفردوس ما يصح في ذلك لم يعرف الديلمي ولا مسنده وأرسل الكلام جزافاً. جزى الله الواحدی خيراً حيث رد تلك الأخلوقة رداً مشبعاً، وكذا ابن المعلم القرشي... وفتنة أبي محمد البربهاري ببغداد في الإقعاد وصمة عار يأبى أهل الدين أن يميلوا إليها لاستحالة ذلك وتظافر الأدلة على تفسير المقام المحمود بالشفاعة وإنما هذه الأسطورة تسربت إلى معتقد الحشوية من قول بعض النصاري بأن عيسى عليه السلام رفع إلى السماء وقعد في جنب أبيه، تعالى الله عن ذلك، فحاولوا أن يجعلوا النبي ﷺ مثل ما جعله النصاري لعيسى عليه السلام مسابقة لهم، تعالى الله عن ذلك، فعليك أن تنهم من يقول إنني أتهم من ينفي حديث الإقعاد في جنب الله عز وجل. (تعليقات السيف الصقيل للعلامة الكوثري، ص ۱۲۸، ۱۲۹).

نیز مذکور ہے:

وأما ما يروى عن أحمد من سماع قتادة عن عكرمة عدة أحاديث فلا يثبت عن أحمد لأنه بطريق رواة من المجسمة القائلين بإقعاد الله رسولہ ﷺ في جنبه على العرش، تعالى الله عن ذلك، وقد توسع الفخر بن المعلم القرشي في رد ما يروى عن عكرمة في هذا الصدد ثم قال: "فمعاذ الله أن يرى ربه على صورة أصلاً فكيف على صورة قد ذكر مثلها أو أكثرها عن المسيح الدجال". (تعليقات السيف الصقيل، ص ۹۸، ط: مطبعة السعادة).

علامہ عبدالحی (م ۱۳۰۴ھ) اس حدیث کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں:

وقد نص أحمد المقرئ المالكي (۱۰۷۱ھ) في كتابه "فتح المتعال في مدح خير النعال" والعلامة رضی الدین القزويني ومحمد بن عبد الباقي الزرقاني (۱۱۲۲ھ) في "شرح المواهب اللدنية" على أن هذه القصة موضوعة بتمامها قبح الله واضعها، ولم يثبت في

روایۃ من روایات المعراج النبوی مع کثرة طرقها أن النبی ﷺ کان عند ذلك متنعلاً ولا ثبت أنه رقی علی العرش،... وقد بسطت الکلام فی هذا المرام فی رسالتي ”غایۃ المقال فیما یتعلق بالنعال“ فلتطالع . (الآثار المرفوعة فی احادیث الموضوعۃ، ص: ۲۶-۲۷، ادارۃ القرآن کراتشی).

غایۃ المقال فی ما یتعلق بالنعال میں مولانا عبدالحی کنویؒ فرماتے ہیں:

وقد أنکره غیر واحد من حفاظ الإسلام وحملۃ السنۃ ونقاد الحدیث وصیاراته، وشنعوا علی من قاله، وصرحوا بأنه موضوع مختلق، فعهدة وضعه علی ما نقله غیر مبین لوضعه، واتباع المحدثین فی هذا المقام متعین، فإن صاحب البيت أدری بما فیہ، وقد سئل الإمام الرضی الدین القزوینیؒ عن وطی النبی ﷺ العرش بنعله، وقول الرب جل جلاله لقد شرف العرش بنعله، فلیس بصحیح ولیس بثابت، بل وصوله إلی ذروة العرش لم یثبت فی خبر صحیح، ولا حسن ولا ثابت أصلاً، وإنما صح فی الأخبار انتهاءه إلی سدرۃ المنتهی فحسب، وأما إلی ما وراءها فلم یصح، وإنما ورد ذلك فی أخبار ضعیفة أو منکرۃ لا یعرج علیها. انتهى جوابه. (غایۃ المقال فی ما یتعلق بالنعال، ص ۷۳-۷۴، ادارۃ القرآن کراتشی).

وقال السید علوی المالکی: وقد وردت قصۃ الإسراء والمعراج عن نحو أربعین صاحباً لیس فی حدیث أحد منهم أنه صلی اللہ علیہ وسلم کان فی رجليه تلك اللیلة نعل، ولم یرد فی حدیث صحیح ولا حسن ولا ضعیف أنه ﷺ رقی العرش أو جلس علیہ. (وہربا لافق الاعلیٰ للسید محمد علوی، ص ۲۵۴، احادیث المعراج فی المیزان، ط: القاہرۃ). (ہم علوی صاحب کے بریلویت والے مسائل سے پزار ہیں).

خلاصہ یہ ہے کہ سلفی حضرات کے ائمہ جو اس بات کے قائل تھے کہ حضور ﷺ عرش پر تشریف لے گئے یا لے جائیں گے، دراصل یہ مشبہ کا عقیدہ ہے اور بالکل باطل ہے اور بظاہر نصاریٰ کے عقیدہ سے متاثر ہو کر اس بات کو بعض ضعفاء نے شائع کیا جو کہ کسی بھی حدیث سے ثابت نہیں، نیز احادیث میں یہ تفصیل کہیں مذکور نہیں کہ شبِ معراج میں آنحضرت ﷺ علین سمیت عرش پر تشریف لے گئے تھے۔ واللہ اعلم۔

عرش پر جالس ہونے سے متعلق مجاہدؒ کی روایت کی تحقیق:

سوال: علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں نبی کریم ﷺ کے عرش پر جالس ہونے کے متعلق مجاہدؒ سے روایت نقل کی ہے۔ ملاحظہ ہو فتاویٰ ابن تیمیہ میں ہے:

فقد حدث العلماء المرضيون وأولياءه المقبولون أن محمداً رسول الله ﷺ يجلسه ربه على العرش معه.

روى ذلك محمد بن فضيل عن ليث عن مجاهد في تفسيره ﴿عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً﴾، وذكر ذلك من وجوه أخرى مرفوعة وغير مرفوعة قال ابن جرير: وهذا ليس مناقضاً لما استفاضت به الأحاديث من أن المقام المحمود هو الشفاعة، باتفاق الأئمة من جميع من ينتحل الإسلام ويدعيه، لا يقول إن إجلاله على العرش منكر أو إنما أنكره بعض الجهمية ولا ذكره في تفسير الآية منكر. (فتاوى شيخ الاسلام: ۴/ ۳۷۴).

نیز علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی بدائع الفوائد میں اس قسم کی روایت نقل کی ہے۔ ملاحظہ ہو بدائع الفوائد میں ہے:

قال القاضي: صنف المروزي كتابا في فضيلة النبي ﷺ وذكر فيه إقعاده على العرش، قال القاضي: وهو قول أبي داؤد وأحمد بن أصرم ويحيى بن أبي طالب وأبي بكر بن حماد وأبي جعفر الدمشقي وعياش الدوري وإسحاق بن راهويه وعبد الوهاب الوراق وإبراهيم الأصبهاني وإبراهيم الحربي وهارون بن معروف ومحمد بن إسماعيل السلمي ومحمد بن مصعب العابد وأبي بكر ابن صدقة ومحمد بن بشر بن شريك وأبي قلابة وعلي بن سهل وأبي عبد الله بن عبد النور وأبي عبيد والحسن بن فضل وهارون بن العباس الهاشمي وإسماعيل بن إبراهيم الهاشمي ومحمد بن عمران الفارسي الزاهد ومحمد بن يونس البصري وعبد الله بن الإمام أحمد والمروزي وبشر الحافي انتهى، قلت: وهو قول ابن جرير الطبري وإمام هؤلاء كلهم مجاهد إمام التفسير وهو قول أبي الحسن الدارقطني ومن شعره

فیہ . (بدائع الفوائد: ۲/۳۲۸، فی فوائد شتی، مکتبۃ الموبد، الرياض).

اس روایت کی کیا حیثیت ہے؟

الجواب: مجاہد کی یہ روایت ابن جریر طبریؒ نے اپنی سند سے اپنی تفسیر میں نقل کی ہے، ملاحظہ ہو:

حدثنا عباد بن يعقوب الأسدي قال: ثنا ابن فضيل عن ليث عن مجاهد في قوله: ﴿عسى أن يعشك ربك مقاماً محموداً﴾ قال: يجلسه معه على عرشه. (تفسير الطبري: ۱۵/۹۸، ط: بيروت).

یہ روایت نہایت ضعیف ہے اس کی سند میں اکثر رواۃ پر کلام ہے، بعض راوی شیعہ ہیں، لہذا قابل قبول نہیں ہے، نیز مجاہدؒ کے قول کا اس اصولی مسئلہ میں کوئی اعتبار نہیں جبکہ ان سے یہ قول ثابت نہیں ہے۔ اور علامہ ابن جریر طبریؒ نے یہ قول نقل کرنے کے بعد فرمایا:

”وأولى القولين في ذلك بالصواب ما صح به الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك ما حدثنا... عن أبي هريرة ؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿عسى أن يعشك ربك مقاماً محموداً﴾ سئل عنها، قال: هي الشفاعة“. (تفسير الطبري: ۱۵/۹۸، ط: بيروت). یعنی مقام محمود کی تفسیر میں زیادہ صحیح قول وہ ہے جو حضور ﷺ سے مروی ہے، مطلب یہ ہے کہ علامہ ابن جریر طبریؒ نے بھی مجاہد کے اس قول کو رد کیا ہے۔ مزید ملاحظہ ہو: (الموضوعات الكبرى، ص ۴۰).

روايات پر کلام ملاحظہ ہو:

(۱) عباد بن يعقوب الأسدي: قال: أبو بكر بن خزيمة: عباد بن يعقوب هو متهم في دينه.

قال ابن عدي: وفيه غلو في التشيع. (تهذيب الكمال: ۱۴/۱۷۵).

قال الحافظ: صدوق رافضي، وقال ابن حبان: يستحق الترك. (التقريب، ص ۱۶۴).

قال الذهبي في ”الميزان“: عباد بن يعقوب الأسدي من غلاة الشيعة ورؤس البدع... قال ابن حبان: وكان داعية إلى الرافض ومعه ذلك يروى المناكير عن المشاهير

فاستحق الترك، قال الدارقطني: شيعي صدوق. (ميزان الاعتدال: ۹۳/۳-۹۴).

(۲) محمد بن فضیل بن غزوان بن جریر الضبی: قال أحمد بن حنبل: كان يتشيع وكان حسن الحديث، قال أبو داود: كان شيعياً محترفاً، وقال النسائي: ليس به بأس. (تهذيب الكمال: ۲۶/۲۹۳، ۲۹۷، مؤسسة الرسالة).

قال الحافظ في "التقريب": صدوق عارف رمي بالتشيع. (التقريب، ص: ۳۱۵).

(۳) لیث بن أبی سلیم: قال عبد اللہ بن أحمد بن حنبل: سمعت أبي يقول: لیث بن أبی سلیم مضطرب الحديث ولكن حدث عنه الناس، وقال يحيى بن معين: ضعيف. وقال ابو معمر: وكان ابن عيينة يضعفه، وقال أبو زرعة: هو مضطرب الحديث. (تهذيب الكمال: ۲۴/۲۸۲).

قال جعفر بن أبان: سألت أحمد بن حنبل عن لیث بن سلیم فقال: ضعيف الحديث جداً كثير الخطأ. (المجروحين: ۲/۲۳۲).

قال ابن حبان: اختلط في آخر عمره حتى لا يدري ما يحدث به، فكان يقلب الأسانيد ويرفع المراسيل ويأتي عن الثقات بما ليس من أحاديثهم، كل ذلك كان منه في اختلاطه، تركه يحيى القطان، وابن مهدي، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين. (المجروحين لابن حبان: ۲/۲۳۱، وكتاب الضعفاء للنسائي مع تعليق محمود ابراهيم زايد، ص ۲۳۰، بيروت). واللہ اعلم۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سایہ کی تحقیق:

سوال: آپ ﷺ کا سایہ تھا یا نہیں اس سلسلہ میں احادیث میں کیا وضاحت ہے؟

الجواب: صحیح روایات سے پتہ چلتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کا سایہ تھا البتہ صرف دو ضعیف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ سایہ نہ تھا حالانکہ اگر یہ معجزہ ہوتا تو تمام صحابہ پر مخفی نہ رہتا اور کثیر تعداد میں روایتیں موجود ہوتیں باوجود یہ کہ صحابہ دن رات خدمتِ نبوی میں رہا کرتے تھے تو کیسے مخفی رہا اس بناء پر یہ روایات قابل قبول نہیں اور

صحیح بات یہ ہے کہ سایہ تھا۔

صرف دو روایتیں ایسی ملتی ہیں جن میں سایہ کی نفی ہے۔ (۱) ذکوان کی روایت ہے جو ضعیف اور مرسل ہے۔
ملاحظہ ہو ”الخصائص الکبریٰ“ میں ہے:

أخرج الحكيم الترمذي من طريق عبد الرحمن بن قيس الزعفراني عن عبد الملك بن عبد الله بن الوليد عن ذكوان أن رسول الله ﷺ لم يكن يرى له ظل في شمس ولا قمر ولا أثر قضاء حاجة. (الخصائص الكبرى للسيوطي: ۶۸/۱، باب الآية في أنه صلى الله عليه وسلم لم يكن يرى له ظل، ص ۷۱، باب المعجزة في بوله وغائظه صلى الله عليه وسلم، دار الكتب العلمية).

یہ حدیث ضعیف اور مرسل ہے اس میں ایک راوی عبد الرحمن بن قیس ضعیف اور متکرر ہے۔ ملاحظہ ہو:
تہذیب التہذیب میں ہے:

قال أحمد حديثه ضعيف، ولم يكن بشيء، متروك الحديث، وقال النسائي متروك الحديث، وقال زكريا الساجي: ضعيف، وقال صالح بن محمد: كان يضع الحديث. (تہذیب التہذیب: ۶/۲۳۱، ومیزان الاعتدال: ۳/۲۹۷).

قال ابن حجر في ”التقريب“: متروك، كذبه أبو زرعة، وغيره. (تقريب التہذیب ص ۲۰۸).
اور دوسرا راوی عبد الملک بن عبد اللہ مجہول ہے لہذا یہ روایت معتبر نہیں۔

(۲) دوسری روایت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی طرف منسوب ہے۔

”سبل الہدی والرشاد“ میں ابن الجوزی کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

ويروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، قال: لم يكن لرسول الله صلى الله عليه وسلم ظل ولم يقم مع شمس إلا غلب ضوءه ضوء الشمس ولم يقم مع سراج إلا غلب ضوءه ضوء السراج. رواه ابن الجوزي. (سبل الہدی والرشاد فی سيرة خير العباد: ۲/۴۰، الباب العاشر في صفة وجهه صلى الله عليه وسلم: بيروت).

ابن جوزی کی کتاب دستیاب نہیں ہوئی لہذا اس کا حال معلوم نہیں ہو سکا، البتہ تقی الدین احمد بن علی

المقریزی (م ۸۳۵ھ) نے اپنی کتاب ”امتاع الاسماع بما للنبی من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع“ (۲/۱۷۰، فصل فی ذکر صفة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) میں سند کے ساتھ ذکر کیا ہے، ملاحظہ ہو:

قال: قال أحمد بن عبد اللہ الغدافی، أخبرنا عمرو بن أبي عمرو عن محمد بن السائب عن أبي صالح عن ابن عباس ؓ لم يكن لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ظل... الخ.
لیکن یہ سند بھی صحیح نہیں ہے (۱) محمد بن سائب پر بہت سخت کلام ہے۔

قال ابن الجوزي في ”الضعفاء“ (۳/۶۲/۲۹۹۸): قال زائدة، وليث، وسليمان التيمي: هو كذاب.

قال السعدي: كذاب ساقط، وقال يحيى بن معين: ليس بشيء، كذاب ساقط، وقال النسائي والدارقطني: متروك الحديث، وقال ابن حبان: وضوح الكذب فيه أظهر من أن يحتاج إلى الإغراق في وصفه، روى عن أبي صالح عن ابن عباس ؓ وأبو صالح لم ير ابن عباس ؓ ولا سمع منه، لا يحل الاحتجاج به.

(۲) عمرو بن أبي عمرو ”ميسرة“ قال ابن الجوزي في ”الضعفاء“ (۲/۲۳۰): قال يحيى: لا يحتج بحديثه، وقال مرة: ليس بالقوي، وليس بحجة، وقال أحمد: لا بأس به.
قال المزني في ”تهذيب الكمال“ (۲۲/۱۷۰): قال النسائي: ليس بالقوي، وقال أبو حاتم: لا بأس به.

قلت: هذا المتن ليس له أصل مرفوعاً، وإنما يذكره المتوسعون في كتب السيرة والخصائص المتأخرة التي يجمع مؤلفوها بين الثابت وما لا يثبت والموضوع وما لا أصل له! وہ روایات ملاحظہ ہو جن میں سایہ کا ذکر ہے اور بعض ان میں سے صحیح ہیں۔
(۱) متدرک حاکم میں ہے:

عن أنس بن مالك ؓ قال بينما النبي ﷺ يصلي ذات ليلة صلاة إذ مد يده ثم أخرها فقلنا يا رسول الله رأيناك صنعت في هذه الصلاة شيئاً لم تكن تصنعه فيما قبله، قال أجل

إنه عرضت علي الجنة فرأيت فيها دالية قطوفها دانية فأردت أن أتناول منها شيئاً فأوحى إليّ أن استأخر فاستأخرت، وعرضت علي النار فيما بيني وبينكم حتى رأيت ظلي وظلكم فيها فأوصيت إليكم أن استأخروا فأوحى إليّ أن أقرهم فإنك أسلمت وأسلموا وهاجرت وهاجروا وجاهدت وجاهدوا فلم أرك فضلاً عليهم إلا بالنبوة فأولت ذلك ما يلقي أمتي بعدي من الفتن، هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي في التلخيص. (المستدرک للحاکم: ۴/ ۴۵۶ ط: مكة المكرمة).

وأخرجه ابن خزيمة في "صحيحه" (۸۹۲/۴۴۸/۱) قال الأعظمي: "إسناده صحيح".

(۲) مجمع الزوائد میں ہے:

وعن عبد الله بن جبيرة الخزاعي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يمشي في أناس من أصحابه فتستر بثوب فلما رأى ظله رفع رأسه فإذا هو بملاءة قد ستر بها، فقال له: مه وأخذ الثوب فوضعه فقال: إنما أنا بشر مثلكم. رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح. (مجمع الزوائد: ۹/ ۲۱، باب في تواضعه صلى الله عليه وسلم، دار الفكر).

قلت: لكن الخزاعي ليس من رجال الصحيح، فقد اختلف في صحبته، قال الذهبي

في "الميزان" (۴۲۴۱/۱۱۴/۳): عداؤه في التابعين، مجهول.

قال ابن حجر في "التقريب" (ص ۱۶۹): أرسل حديثاً، مجهول.

قال المزي في "تهذيب الكمال" (۳۵۸/۱۴): تابعي، قال أبو حاتم: شيخ مجهول.

(۳) مجمع الزوائد میں ہے:

وعن صفية بن حيي أن النبي ﷺ حج بنسائه... فلما كان شهر ربيع الأول دخل عليها

فراحت ظله فقالت: إن هذا لظل رجل وما يدخل علي النبي ﷺ فدخل النبي ﷺ... (رواه

أحمد وفيه سمية روى لها أبو داود وغيره ولم يضعفها أحد وبقية رجاله ثقات. (مجمع الزوائد

۴/ ۳۲۰، و ۳۲۱، باب غيرة النساء، دار الفكر).

قال الشيخ شعيب الأرنؤوط في "تعليقاته على مسند أحمد" (۲۵۰۰۲/۴۶۳/۴۱):

”إسناده ضعيف“ لجهالة شمیسة [فقد اضطرب حماد بن سلمة في تسميتها] ولتردد حماد بین وصله وإرساله.

وللمزید من البحث انظر: (تعليق الشيخ شعيب الارنؤوط على مسند احمد: ٤١/١٨٤/٢٤٦٤٠).

مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: (کفایت المفتی ۸۶/۱ جواب ۶۷، وجوہ الفقہ ۳/۱۳۷-۱۵۱)۔

مذکورہ بالا عبارات سے معلوم ہو گیا کہ صرف دو ضعیف روایتوں سے آپ ﷺ کا سایہ نہ ہونے کا پتہ چلتا ہے، اور اس کے برخلاف آپ ﷺ کا سایہ ہونا کافی روایات میں مذکور ہے، اور یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اگر یہ آپ ﷺ کا معجزہ ہوتا تو کثیر تعداد میں صحابہ کرام کی روایات اس سلسلہ میں موجود ہوتیں، اور یہ بات یقیناً صحابہ کرام سے قطعاً مخفی نہ رہتی جو کہ دن رات خدمت نبوی میں رہا کرتے تھے، اس لئے ان تمام وجوہات و روایات کی بنا پر صحیح اور محقق بات یہ ہے کہ آپ ﷺ کا سایہ تھا۔ واللہ اعلم۔

نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے عقیقہ کی تحقیق:

سوال: کیا آپ ﷺ نے اپنا عقیقہ کیا تھا یا نہیں؟

الجواب: بعض ضعیف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اپنا عقیقہ فرمایا تھا لیکن محدثین کے نزدیک یہ روایات ضعیف اور غیر ثابت ہیں اگر صحیح مان لیں تو مطلب یہ ہوگا کہ آپ ﷺ کو علم نہیں تھا اس لیے دوبارہ کیا جیسا کہ فتاویٰ محمودیہ میں ہے یا یہ مطلب ہوگا پہلے کو غیر معتبر سمجھ کر فرمایا اور نہ سیرت کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عبدالمطلب نے آپ کی طرف سے عقیقہ کیا تھا حوالہ جات حسب ذیل ملاحظہ ہوں۔

فتاویٰ محمودیہ میں ہے:

شرح سفر السعادة میں بھی ایسا ہی لکھا ہے کہ حضور ﷺ کو اپنے عقیقہ کا علم نہیں تھا اسلئے اپنا عقیقہ کیا تھا.....

(فتاویٰ محمودیہ ۱/۳۳۶)

وحديث ”أن النبي صلى الله عليه وسلم عَقَّ عَنْ نَفْسِهِ بَعْدَ النَّبُوَّةِ“

روي من طريقين عن أنس رضي الله عنه: الأولي: عن عبد الله بن المحرر عن قتادة عنه. أخرجه عبد الرزاق في "المصنف" (٧٩٦٠/٣٢٩/٤)، والبزار في "مسنده" (٧٢٨١/٣٤٥/٢)، وابن عدى في "الكامل في ضعفاء الرجال" (٩٧٣/١٣٣/٤)، وابن حبان في "المجروحين" (٢٣/٢)، والبيهقي في "السنن الكبرى" (٣٠٠/٩)، وقال: "منكر"، وقال عبد الرزاق: إنما تركوا عبد الله بن محرر لحال هذا الحديث. قال البيهقي: وقد روي من وجه آخر عن قتادة، ومن وجه آخر عن أنس رضي الله عنه وليس بشيء. ٥.

قال ابن حجر في "التلخيص" (٣٦٢/٤): قلت: أما الوجه الآخر عن قتادة: فلم أره مرفوعاً، وإنما ورد أنه كان يفتي به، كما حكاه ابن عبد البر، بل جزم البزار وغيره بتفرد عبد الله بن محرر به عن قتادة.

أما الآخر عن أنس رضي الله عنه: فأخرجه أبو الشيخ في "الأضاحي"، وابن أيمن في "مصنفه"، والخلال من طريق عبد الله بن المثنى، عن ثمامة بن عبد الله بن أنس، عن أبيه.

قلت: وهي الطريقة الأخرى: عن الهيثم بن جميل: حدثنا عبد الله بن المثنى بن أنس عن ثمامة بن أنس عن أنس رضي الله عنه به، أخرجه الطبراني في "الأوسط" (٩٩٨/٥٢٩/١)، والطحاوي في "مشكل الآثار" (رقم: ١٠٥٣)، ذكره الهيثمي في "المجمع" (٥٩/٤)، وقال: رواه البزار والطبراني في "الأوسط" ورجال الطبراني رجال الصحيح خلا الهيثم بن جميل وهوثقة، وشيخ الطبراني أحمد بن مسعود الخياط المقدسي ليس هو في الميزان.

وقد قال في "مقدمة المجمع" (٨/١): "ومن كان من مشايخ الطبراني في الميزان نبهت على ضعفه، ومن لم يكن في الميزان ألحقته بالثقات الذين بعده، والصحابة لا يشترط فيهم أن يخرج لهم أهل الصحيح فإنهم عدول، وكذلك شيوخ الطبراني الذين ليسوا في الميزان.

قال الضياء المقدسي في "الأحاديث المختارة" (١٨٣٢/٣٥١/٢): "إسناده [الطبراني]

صحیح“۔

خلاصہ یہ ہے کہ عبداللہ بن عمر کی وجہ سے یہ روایت ضعیف ہے، لیکن دوسرے طریق کو علامہ بیہقی اور ضیاء مقدسی نے ٹھیک قرار دیا ہے، اگرچہ اس طریق میں بھی عبداللہ بن عمر کی مختلف فیہ راوی ہے، بعض حضرات نے جرح کی ہے، تاہم یہ روایت حسن لغیرہ سے کم درجہ نہیں۔
حافظ ابن حجر فتح الباری میں روایت پر تفصیلی کلام کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

ويحتمل أن يقال: إن صح هذا الخبر كان من خصائصه صلى الله عليه وسلم كما قالوا في تضعيفه عن من لم يضح من أمته. (فتح الباری: ۵۹۵/۹، باب اماطة الاذى عن الصبي في العقيقة).
اگر صحیح مان بھی لیا جائے تو یہ آپ ﷺ کی خصوصیت ہوگی (جیسا کہ اوپر کی عبارت میں مذکور ہوا) نیز حافظ صاحب نے ایک روایت ذکر کی ہے جس کا مفہوم یہ ہے جس کا عقیقہ نہ ہو تو اس کے لئے اس کی قربانی کفایت کر جائے گی۔ ملاحظہ ہو:

عن عبد الرزاق عن معمر عن قتادة: من لم يعق عنه أجزأته اضحيته. (فتح الباری: ۵۹۵، ۹، باب اماطة الاذى عن الصبي في العقيقة).

سیرۃ المصطفیٰ میں ہے کہ آنحضرت ﷺ کی طرف سے عبدالمطلب نے عقیقہ کیا تھا۔ (سیرۃ المصطفیٰ ص ۶۱-۱۲)
حضرت مولانا اور یس صاحب کاغذ حلویؒ۔ واللہ اعلم۔

عالم بیداری میں نبی کریم ﷺ کی زیارت کا حکم:

سوال: کیا عالم بیداری میں نبی کریم ﷺ کی زیارت ممکن ہے اگر ممکن ہے تو اس کی دلیل کیا ہے؟

الجواب: جی ہاں عالم بیداری میں نبی کریم ﷺ کی زیارت ممکن ہے، چنانچہ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے اپنے رسالہ ”تنویر الحلق فی امکان رؤیة النبی والملک“ میں اس پر تفصیل سے بحث کی ہے اور اس کو ثابت کیا ہے نیز روایات کے ساتھ واقعات بھی تحریر فرمائے ہیں۔

مختصر ذکر کیا جاتا ہے ملاحظہ ہو:

أخرج البخاري، ومسلم، وأبو داود عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ "من رآني في المنام فسيراني في اليقظة ولا يمثّل الشيطان بي" وأخرج الطبراني مثله من حديث مالك بن عبد الله الخثعمي ومن حديث أبي بكر، وأخرج الدارمي مثله من حديث أبي قتادة الأنصاري رضي الله عنه.

قال العلماء: اختلفوا في معنى قوله: "فسيراني في اليقظة" فقبل معناه فسيراني في القيامة، وتعقب بأنه لا فائدة في هذا التخصيص لأن كل أمته يروونه يوم القيامة من رآه منهم ومن لم يره، وقبل المراد من آمن به في حياته ولم ير لكونه حينئذ غائباً عنه فيكون مبشراً له أنه لا بد أن يراه في اليقظة قبل موته، وقال قوم: هو على ظاهره فمن رآه في النوم فلا بد أن يراه في اليقظة يعني بعيني رأسه. وقبل بعين في قلبه حكاهما القاضي أبو بكر بن العربي وقال الإمام أبو محمد بن أبي جمرة في تعليقه على الأحاديث التي انتقاها من البخاري: هذا الحديث يدل على أنه من رآه في النوم فسيراه في اليقظة، وهل هذا على عمومته في حياته وبعد مماته أو هذا كان في حياته؟ وهل ذلك لكل من رآه مطلقاً أو خاص بمن فيه الأهلية والاتباع لستته عليه؟ اللفظ يعطى العموم ومن يدعى الخصوص فيه بغير مخصص منه ﷺ فمتعسف، قال: وقد وقع من بعض الناس عدم التصديق بعمومه وقال: على ما أعطاه عقله وكيف يكون من قدمات يراه الحي في عالم الشاهد؟ قال: وفي هذا القول من المحذور وجهان خطران: أحدهما: عدم التصديق لقول الصادق عليه السلام الذي لا ينطق عن الهوى. والثاني: الجهل بقدرة القادر وتعجزها كأنه لم يسمع في سورة البقرة قصة البقرة وكيف قال الله تعالى ﴿اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى﴾ وقصة إبراهيم في الأربع من الطير... وقد ذكر عن بعض السلف والخلف وهلم جرأ عن جماعة ممن كانوا رأوه ﷺ في النوم وكانوا ممن يصدقون بهذا الحديث فرأوه بعد ذلك في اليقظة وسألوه عن أشياء

كانوا منها متشوشين فأخبرهم بتفريجها ونص لهم على الوجوه التي منها يكون فرجها فجاء الأمر كذلك بلا زيادة ولا نقص...

وقال القاضي أبو بكر بن العربي أحد أئمة المالكية في كتاب قانون التأويل: ذهبت الصوفية إلى أنه إذا حصل للإنسان طهارة النفس في تزكية القلب وقطع العلائق وحسم مواد أسباب الدنيا من الجاه والمال والخلطة بالجنس والإقبال على الله تعالى بالكلية علماً دائماً وعملاً مستمراً كشفت له القلوب ورأى الملائكة وسمع أقوالهم واطلع على أرواح الأنبياء وسمع كلامهم ثم قال ابن العربي من عنده: ورؤية الأنبياء والملائكة وسماع كلامهم ممكن للمؤمن كرامة وللکافر عقوبة انتهی. (الحاوی للفتاویٰ: ۲/۳۱۰، غاروقی کتب خانہ).

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عالم بیداری میں آپ ﷺ کی زیارت نہ صرف ممکن ہے بلکہ روایات و واقعات سے ثابت ہے نیز حدیث ”من رآنی فی المنام فیسیرانی فی یقظۃ“ کو علماء نے ظاہر پر چھوڑا ہے اور مذکورہ واقعات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ”تنویر الحلیک فی امکان رؤیۃ النبی والملک“ ص ۳۲۳ تا ۳۳۷۔ والفتاویٰ السحدینیۃ لابن حجر الہیتمی المکی، ص ۲۱۲-۲۱۳، هل تمكن رؤية النبي صلى الله عليه وسلم في اليقظة، دار الفکر۔ واللہ اعلم۔

عالم بیداری کی زیارت پر ایک شبہ کا ازالہ:

سوال: اگر رسول اللہ ﷺ کی رویت حالت یقظہ میں ہو سکتی ہے تو پھر بریلوی لوگ جو آپ ﷺ کے لئے کرسی خالی رکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپ ﷺ اس پر تشریف لاتے ہیں تو ہمارے اکابر اس کی تردید کیوں کرتے ہیں؟

الجواب: وہ لوگ آپ ﷺ کی تشریف آوری کا دعویٰ بغیر کسی دلیل کے کرتے ہیں۔ آپ ﷺ کو کوئی

نہیں دیکھتا اور وہ خواہ مخواہ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ تشریف لارہے ہیں۔ ان کا کہنا ”من کذب علیّ متعمداً فلیتبوا مقعده من النار“ (رواہ البخاری: ۲۱/۱) میں داخل ہے۔

اور ہم ان اکابر کی بات کو تسلیم کرتے ہیں جنہوں نے آپ ﷺ کی زیارت کی تھی۔ یہ زیارت یا روح کے متشکل ہونے کے ساتھ یا روح مبارک جسہ مثالی میں آجاتی ہے۔ اس قسم کے بہت سارے واقعات کتابوں میں مذکور ہیں۔ علامہ سعد الدین نقاش زائی عالم بیداری میں آنحضرت ﷺ کی زیارت سے مشرف ہوئے۔ ملاحظہ ہو:

قد ذکر ابن العماد فی شذرات الذهب (۳۲۱) عند ابتدائه فی طلب العلم، فقال: وحکی بعض الأفاضل أن سعد الدین کان فی ابتداء طلبه للعلم بعید الفهم جداً ولم یکن فی جماعة العضد أبداً منه ومع ذلك فکان کثیر الاجتهاد لکنه لم یؤیسه جمود فهمه من السطلب وکان العضد یضرب به المثل بین جماعته فی البلادة، فاتفق أن اتاه فی خلوته رجل لا یعرفه فقال له: قم یا سعد الدین لنذهب إلی السیر فقال: ما للسیر خلقت أنا لا أفهم شیئاً مع المطالعة فکیف إذا ذهبت إلی السیر ولم أطلع فذهب وعاد وقال له: قم بنا إلی السیر فأجابه بالجواب الأول ولم یذهب معه، فذهب الرجل وعاد وقال له مثل ما قال أولاً فقال: ما رأیت أبداً منک ألم أقل لک ما للسیر خلقت، فقال له: رسول اللہ ﷺ یدعوک فقام منزحاً ولم یتعل بل خرج حافياً حتی وصل به إلی مکان خارج البلد به شجیرات فرأى النبی ﷺ فی نفر من أصحابه تحت تلك الشجیرات فتبسم له وقال له: نرسل إلیک المرة بعد المرة ولم تأت فقال: یا رسول اللہ ما علمت أنك المرسل وأنت أعلم بما اعتذرت به من سوء فهمی وقلة حفظی وأشکو إلیک ذلك، فقال له رسول اللہ ﷺ: افتح فمک وتفل له فیه ودعا له ثم أمره بالعود إلی منزله وبشره بالفتح فعاد وقد تضلع علماً ونوراً... (شذرات الذهب فی اخبار من ذهب: ۳۲۰/۶، دار الکتب العلمیة).

نیز ہمارے اکابر نے بعض بزرگوں کی زیارت حالت یتھ میں کی تھی۔ مثلاً شاہ عبدالقادر رائے پوریؒ نے فرمایا: شاہ عبدالرحیم صاحب دیوبندؒ طالب علمی کے زمانہ میں اکبر آباد میں میرزا زہدؒ سے منطوق و فلسفہ اور معقولات

وغیرہ پڑھا کرتے تھے۔ ایک روز سبق پڑھ کر آ رہے تھے اور ایک لمبے کوچے سے گذرتے ہوئے شیخ سعدیؒ کے اشعار پڑھتے جا رہے تھے۔

☆ جزا دوست ہر چہ کنی عمر ضائع است ☆ جزا سر عشق ہر چہ بخوانی بطلالت است

سعدیؒ بشوقی لوح دل از نقش غیر حق ☆ علمے کہ رہہ حق نہ نماید جہالت است

پہلے تین مصرعے تو پڑھ لئے مگر چوتھا مصرعہ یاد نہیں آ رہا تھا، اچانک ایک بزرگ سفید ریش سامنے آئے اور چوتھا مصرعہ پڑھا:۔

علمے کہ رہہ حق نہ نماید جہالت است۔

اس سے بہت خوشی ہوئی، ان کا شکریہ ادا کیا اور پان کی ڈبیا پیش کی۔ انہوں نے کہا یہ اجرت ہے؟ کہا نہیں شکریہ کے طور پر پیش کرتا ہوں، فرمایا ہم نہیں کھاتے۔ پوچھا کیا نا جائز ہے؟ فرمایا یہ بات تو نہیں ہم ویسے ہی نہیں کھایا کرتے۔ پھر انہوں نے فرمایا مجھے جدی جانا ہے اور ایک قدم اٹھایا اور کوچے کے آخری کونے میں رکھا۔ شاہ صاحب سمجھ گئے کہ کسی بزرگ کی روح ہے، جدی سے آواز دی کہ حضرت یہ تو بتاتے جائیں کہ آپ کون ہیں؟ فرمایا: سعدی ہمیں فقیر است۔

فرمایا: یہ روح مجسمہ اور متمثل ہوگئی جیسا کہ آخرت میں سب اعراض جو ہر بن جائیں گے۔ (تھابت طیبہ تلخیص حیات طیبہ ص ۱۲۸، حالات وارشادات حضرت مولانا شاہ عبدالقادر رائے پوریؒ)۔

نیز آپ ﷺ نے لیلۃ المعراج میں انبیائے کرام کی امامت فرمائی تھی یا تو ان کی ارواح متشکل ہوگئی تھیں یا ارواح جسدِ مثالی میں آگئی تھیں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے علاوہ کہ وہ آسمان پر حیات ہیں۔ واللہ ﷻ اعلم۔

نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے ناموں کی تحقیق:

سوال: اللہ تعالیٰ کے ۹۹ ناموں کی کا پیاں تقسیم کی جاتی ہیں اور پڑھی جاتی ہیں اسی طرح نبی کریم ﷺ کے ۹۹ ناموں کی کا پیاں تقسیم کی جاتی ہیں اور پڑھی جاتی ہیں کیا ۱۹۹ اسماء نبوی ﷺ کی کوئی اصل ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کچھ صفات تو صرف اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہیں اور اب یہ نبی کریم ﷺ کے لئے بھی استعمال ہونے لگی

ہیں، مثلاً الاول، الآخر وغیرہ، میری ناقص رائے میں یہ صحیح نہیں ہونا چاہئے یہ خاص اللہ کی صفات ہیں۔ وضاحت فرمائیں؟

الجواب: بخاری شریف میں ہے: وقول الله تعالى: ﴿ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾ وقوله تعالى: ﴿محمد رسول الله والذين معه أشداء...﴾ وقوله تعالى: ﴿من بعدى اسمه أحمد﴾ حدثنا إبراهيم بن المنذر... قال: قال رسول الله ﷺ: لي خمسة أسماء أنا محمد وأحمد وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي وأنا العاقب. (صحيح بخاری شریف: ۱/۵۰۰، باب ماجاء في أسماء رسول الله صلى الله عليه وسلم: ط: فيصل).

وأخرج الإمام البيهقي في "دلائل النبوة" بسنده عن أبي موسى قال: كان رسول الله ﷺ سَمِي لَنَا نَفْسَهُ، فَقَالَ: أَنَا مُحَمَّدٌ وَأَحْمَدُ وَالْحَاشِرُ وَالْمَقْفِيُّ وَنَبِيُّ التَّوْبَةِ وَالْمَلْحَمَةُ، لَفْظُ حَدِيثِ الْأَعْمَشِ. وَفِي رِوَايَةٍ لَهُ عَنْ أَبِي صَالِحٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّهَا النَّاسُ: "إِنَّمَا أَنَا رَحْمَةٌ مَهْدَلَةٌ"، هَذَا مَنْقُطٌ. وَرَوَى مُوصُولاً. (دلائل النبوة: ۱/۱۵۶، ۱۵۷، باب ذكر أسماء رسول الله صلى الله عليه وسلم، دار الكتب العلمية).

قال الإمام البيهقي: وزاد غيره من أهل العلم فقال: سماه الله تعالى في القرآن: رسولاً نبياً، أمياً، وسماه: شاهداً، مبشراً، نذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه، وسراجاً منيراً، وسماه: رؤوفاً رحيماً، وسماه: نذيراً مبيناً، وسماه: مذكراً، وجعله رحمةً، ونعمةً، وهادياً، وسماه: عبداً. صلى الله عليه وعلى آله وسلم كثيراً. (دلائل النبوة: ۱/۱۶۰، باب ذكر أسماء رسول الله صلى الله عليه وسلم، دار الكتب العلمية).

عمدة القاری میں ہے:

قال أبو زكريا العنبري: لنبينا محمد ﷺ خمسة أسماء في القرآن العظيم، قال الله عز وجل: ﴿محمد رسول الله﴾ [الفتح: ۲۹]. وقال: ﴿مبشراً برسول يأتي من بعدى اسمه

أحمد ﴿الصف: ۱۶﴾ وقال: ﴿وإنه لما قام عبد الله﴾ وقال: ﴿طه﴾ وقال: ﴿يس﴾... وعن كعب، قال الله عز وجل لمحمد ﷺ عبدى المتوكل المختار، وعن حذيفة بسند صحيح يرفعه: "أنا المقفى ونبي الرحمة"، وعن مجاهد قال ﷺ "أنار رسول الرحمة"، أنا رسول الله الملحمة بعثت بالحصاد ولم أبعث بالزراع" وفي "كتاب الشفاء": وأنا رسول الراحة ورسول الملاحم وأنا قثم، والقثم الجامع الكامل، وفى القرآن: المزمّل، والمدثر والنور والمنذر والبشير والشاهد والشهيد والحق والمبين والأمين وقدم الصدق ونعمة الله والعروة الوثقى والصراط المستقيم والنجم الثاقب والكريم وداعي الله والمصطفى والمجتبى والحبیب ورسول رب العالمين والشفيع والمشفع والمتقى والمصلح والظاهر والصادق والمصدق والهادي وسيد ولد آدم وسيد المرسلين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين وحبیب الله وخليل الرحمن وصاحب الحوض المورود والشفاعة والمقام محمود وصاحب الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفیعة وصاحب التاج والمعراج واللواء والقضيب وراكب البراق والناقة والنجيب وصاحب الحجة والسلطان والعلامة والبرهان وصاحب الهراوة والتعلين والمختار ومقيم السنة والمقدس وروح القدس وروح الحق وهو معنى البارقليط فى الأنجيل. وقال ثعلب: البارقليط الذي يفرق بين الحق والباطل،... وقال ثعلب: الخاتم الذي ختم الأنبياء والخاتم أحسن الأنبياء خلقاً وخلقاً ويسمى بالسريرية: مشفع والمنحمن، وفى التوراة: احيد، معناه أحيى أمتي عن النار. وقيل: معناه الواحد، وقال عباض: معناه صاحب القضيب، أى السيف وفى "الدر المنظم" للعراقى: من أسمائه المصدق المسلم الإمام المهاجر العامل إذن خير الأمر والناهى المحلل والمحرم الواضح الرافع المجير، وقال ابن دحية: أسماؤه وصفاته إذا بحث عنها تزيد على الثلاث مائة، وقد ذكرنا عن ابن العربى: أن أسماؤه بلغت ألفاً كأسماء الله تعالى. (عمدة

”القول البدیع فی الصلوٰۃ علی الحبيب الشفیع“ (ص ۱۷۴) میں بعض صوفیاء سے ایک ہزار تک ناموں کا ہونا منقول ہے اور بعض نے تین سو تک تعداد ذکر کی ہے، اور مصنف نے حروفِ تہجی کی ترتیب سے مرتب فرمایا ہے اور اس کے بعد بالترتیب ۱۴۲۸ اسماء گرامی ترجمہ کے ساتھ ذکر فرمائے ہیں (طوالت کی وجہ سے ترک کیا جاتا ہے) اس میں الآخر کے معنی تمام انبیاء سے اخیر میں تشریف لانے والے اور الاول سب سے پہلے نجات کا پیغام لانے والے مذکور ہے، پھر فرمایا اسماء گرامی کی تعداد ایک قول کے مطابق ۴۳۰ بتائی گئی ہے لیکن علماء کرام نے صرف انہیں اسماء کو لیا ہے جن کے بارے میں احادیث وارد ہوئی ہیں اور وہ ۹۹ ہیں۔

خلاصہ یہ کہ نبی کریم ﷺ کے اسماء گرامی صرف ۹۹ میں منحصر نہیں ہیں بلکہ ۴۳۰ سے زائد شمار کئے ہیں اور ایک ہزار تک بیان کئے گئے ہیں البتہ صرف ۹۹ اس لئے لیے گئے ہیں تاکہ اسماء حسنی کے ساتھ نسبت رہے، اور ان میں اکثر باعتبار اوصاف کے قرآن مجید سے حاصل شدہ ہیں اور بعض اسماء احادیث میں وارد ہوئے ہیں۔

رہی یہ بات کہ الاول اور الآخر یہ خاص اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں نسبتوں کے اعتبار سے ان کا معنی جدا ہے، اللہ کی طرف منسوب ہو تو خاص صفات مراد ہیں اور نبی ﷺ کی طرف منسوب ہو تو اس کا معنی علیحدہ ہے چنانچہ الاول سے مراد آپ ﷺ کی روح مبارک کو سب سے پہلے پیدا کیا گیا تھا یا اولیت اس اعتبار سے ہے کہ آپ کی نبوت کا اعلان تمام انبیاء کی نبوت سے پہلے کیا گیا اور الآخر کے معنی سب سے آخر میں مبعوث ہونے والے۔ (الاول اور الآخر کی مزید تفصیل ”ابواب الحدیث“ کے تحت ملاحظہ فرمائیں)۔ واللہ اعلم۔

رسول اللہ ﷺ کے لئے ”نور عرشہ“ کا استعمال:

سوال: دعاء میں بعض ائمہ سے سنا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے ”نور عرشہ“ کے الفاظ استعمال کرتے ہیں، اس کا استعمال صحیح ہے یا نہیں اور اس کا کیا مطلب ہو سکتا ہے؟

الجواب: ”نور عرشہ“ کا لفظ درود اور ادعیہ ماثورہ و مسنونہ کی کتابوں میں موجود نہیں ہے، اگر اس کا یوں معنی کیا جائے کہ آپ ﷺ منور العرش ہے جس طرح اللہ منور السموات والارض ہے تو اس لفظ کا استعمال غلط

ہوگا۔

آیت کریمہ ﴿اللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَٱلْاَرْضِ﴾ میں حق تعالیٰ کے لئے لفظ نور کا اطلاق ہوا ہے اس کے معنی باتفاق ائمہ تفسیر منور کے ہیں۔ (معارف القرآن ۶/۱۳۲۲ مفتی محمد شفیع صاحبؒ)۔
البتہ اگر نور عرش سے یہ مراد لیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا نام عرش پر لکھا ہوا ہے اور عرش اس سے مزین ہے تو یہ معنی صحیح ہوگا اور متعدد روایات سے یہ ثابت ہے کہ کلمہ طیبہ عرش پر لکھا ہوا ہے۔

أخرج الطبراني في "الكبير" (۵۲۶/۲۰۰/۲۲) بسنده عن أبي الحمراء خادم النبي صلى الله عليه وسلم قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "لما أسري بي إلى السماء دخلت الجنة فرأيت في ساق العرش مكتوباً: لا إله إلا الله محمد رسول الله..."

قال الهيثمي في "المجمع" (۱۲۱، ۹): فيه عمرو بن ثابت، وهو متروك.

قال الشيخ محمد طاهر الفتني (۹۸۶ھ) في "تذكرة الموضوعات" (۹۷): هذا باطل واختلاق بين.

وللاستزادة انظر: (اللاكي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة للإمام السيوطي: ۱/۲۷۳، دار الكتب العلمية، وتنزيه الشريعة لابن عراق الكنتاني (م ۹۶۳ھ): ۱/۳۵۱، دار الكتب العلمية، وذخيرة الحفاظ للإمام محمد بن طاهر المقدسي (م ۵۰۷ھ): ۲/۹۶۱/۹۹۷، دار السلف).

قال الإمام السيوطي في "الآلآي المصنوعة" (۲۷۲/۱): ومن حديث أبي الدرداءؓ أخرجه الدارقطني في "الأفراد": قال: حدثنا أبو حامد الحضرمي حدثنا عمر بن إسماعيل بن مجالد. قال الدارقطني: وحدثنا محمد بن أحمد بن أسد الهروي حدثنا السري بن عاصم قالاً: حدثنا محمد بن فضيل عن ابن جريج عن عطاء عن أبي الدرداءؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: رأيت ليلة أسري بي في العرش فريدة خضراء فيها مكتوب بنور أبيض: "لا إله إلا الله محمد رسول الله".

قال الدارقطني: تفرد به ابن فضيل عن ابن جريج لا أعلم أحداً حدث به غير هذين.

وأورده المؤلف فى الواهيات من طريق السرى وقال: لا يصح. قال ابن حبان: لا يحل الاحتجاج بالسرى بن عاصم.

ورواه ابن الجوزي فى "الموضوعات" (۳۲۷/۱، الحديث السابع) وقال: هذا حديث لا يصح، والمتهم به عمر بن إسماعيل، قال يحيى: ليس بشي، كذاب، دجال، سوء خبيث. وقال النسائي والدارقطنى: متروك الحديث.

یہ روایات اگرچہ ضعیف ہیں لیکن ان میں اس بات کی تصریح ہے کہ حضور کا نام نامی عرش عظیم پر سفید نور سے لکھا ہوا تھا، اور چونکہ حضور ﷺ کا عرش پر جانا ثابت نہیں ہے، تو اس کا ایک معنی یہ ہوگا کہ حضور ﷺ نے اس کلمہ کو دور سے دیکھا اس کی چمک کی وجہ سے۔

خیر الفتاویٰ میں مذکور ہے:

سوال: درود شریف "صلی اللہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہ محمد وعلی آلہ وأصحابہ وأہل بیتہ وأزواجہ وذریاتہ ونور عرشہ أجمعین" کیا یہ درود شریف صحیح ہے بعض کہتے ہیں کہ غلط ہے۔ اس لیے کہ بریلوی پڑھتے ہیں؟

الجواب: اگر "نور عرشہ" سے مراد آنحضرت کی ذات ہے تو یہ لفظ آپ کے نام کے ساتھ آنا چاہئے، اور اگر اور کوئی چیز مراد ہے تو اس پر درود کا کیا مطلب؟ اور پہلی صورت میں اس لفظ کی بجائے اگر "سید الانبیاء" ذکر ہو جائے تو کیا حرج ہے؟ فقط واللہ اعلم۔ (خیر الفتاویٰ: ۱/۳۳۸)

خلاصہ یہ ہے کہ لفظ "نور عرشہ" کا استعمال ناجائز تو نہیں، البتہ اس میں غلط معنی لیے جانے کا اندیشہ موجود ہے، اور چونکہ یہ لفظ منقول بھی نہیں اس لئے بہتر ہے کہ اس سے احتراز کیا جائے۔ واللہ اعلم۔

نبی ﷺ کے مزار پر سلام پہونچانے کا ثبوت:

سوال: آنحضور ﷺ کے مزار پر سلام پہونچانے کا ثبوت خیر القرون اور سلف صالحین کے ہاں ملتا ہے

یا بعد الوالوں کی اپنی ایجاد ہے؟

الجواب: آنحضور ﷺ کے روضہ اطہر پر سلام پہنچانے کا ثبوت خیر القرون اور سلف صالحین کے یہاں ملتا ہے۔

”اتحاف السادة المتقين بشرح احياء علوم الدين“ میں مذکور ہے:

وإن كان قد أوصى بتبليغ سلام من أحد أحبائه فليقل بعد الدعاء : السلام عليك يا رسول الله من فلان بن فلان أو فلانة بنت فلانة ، فقد جرى ذلك العمل في السلف والخلف ، وكانت الملوك تبرد لتبليغ السلام بريداً لينوب عنه في إيلاغ السلام . روي ذلك عن عمر بن عبد العزيز بأن يبرد البريد من الشام يقول : سلم لي علي رسول الله ﷺ ، أخرجه ابن الجوزي في منير العزم . وهذه أخبار فيما جاء في السلام عليه ﷺ عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : ما من أحد يسلم علي إلا رد الله علي روحي حتى أرد عليه ، أخرجه أبو داود . (اتحاف السادة المتقين بشرح احياء علوم الدين : ٤ / ٤١٩) .

اسی طرح ”شفاء السقام“ میں یہ عبارت بھی مذکور ہے:

وكذلك أبو منصور الكرماني من الحنفية قال : إن كان أحد أوصاك بتبليغ السلام تقول : السلام عليك يا رسول الله من فلان بن فلان يستشفع بك إلى ربك بالرحمة والمغفرة فاشفع له . (شفاء السقام ، ص : ٦٦) .

اور ”شرح الصدور“ میں مذکور ہے:

أخرج ابن ماجة والطبراني والبيهقي في البعث بسند حسن عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك قال : لما حضرت كعباً الوفاة أتته أم بشر بنت البراء فقالت : يا أبا عبد الرحمن إن لقيت فلاناً فافرئه مني السلام . فقال : يغفر الله لك يا أم بشر نحن أشغل من ذلك . فقالت : أما سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن نسمة المؤمن تسرح في الجنة حيث شاءت ونسمة الكافر في سجين . قال : قلت : بلى هو ذلك . (شرح الصدور ، باب مقرارواح : ٣٩ ،

حدیث مذکور سے معلوم ہوتا ہے کہ میت کو سلام پہنچایا جاسکتا ہے دوسری میت کے ذریعہ، تو زندہ کے ذریعہ سے سلام پہنچانا بطریق اولیٰ ثابت ہوگا۔ خصوصاً جب حضور ﷺ کے روضہ اطہر پر سلام پہنچانا ہو اس لئے کہ حضور ﷺ اپنی قبر مبارک میں زندہ ہیں۔ اور زندہ کو سلام پہنچانا جائز ہے تو حضور ﷺ کو سلام پہنچانا بھی جائز ہوگا۔ اور مذکورہ عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ سلف صالحین کا عمل بھی تھا اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ اور حضرت امام ابوحنیفہؒ دونوں غیر القرون میں سے ہیں جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حضور ﷺ کے روضہ اطہر پر سلام پہنچانا بعد والوں کی اپنی ایجاد نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یا صاحب الزمان کہنا:

سوال: کیا نبی اکرم ﷺ کو ”السلام علیک یا صاحب الزمان“ کہنا درست ہے؟

الجواب: اس لفظ میں شرک یا شبہ شرک ہے کہ آپ زمانہ کے مالک ہے اور اس میں آپ متصرف ہے اس لئے یہ نہیں کہنا چاہئے۔
ابوداؤد شریف میں ہے:

عن أبي هريرة رضی اللہ عنہ عن النبي ﷺ يقول الله عز وجل يؤذني ابن آدم يسب الدهر وأنا الدهر بيدى الأمر أقلب الليل والنهار. (رواه أبو داود: ٢/٧١٥، فيصل پبلشرز).
”بذل المجهود“ میں ہے:

أنا الدهر: أي أنا خالق الدهر ومقلبه...

والحاصل: أن في تاويله ثلاثة أوجه:

أحدها: أن المراد بقوله إن الله هو الدهر أي المدبر للأمر.

ثانيها: أنه على حذف أي صاحب الدهر.

ثالثها: التقدير مقلب الدهر ولذلك عقبه بقوله بيدى الليل والنهار.

قال المحققون: من نسب شيئاً من الأفعال إلى الدهر حقيقة كفر ومن جرى هذا اللفظ على لسانه غير معتقد لذلك فليس بكافر يكره له ذلك لشبهه بأهل الكفر في الإطلاق وهو نحو التفصيل الماضي في قولهم: مطرنا بكذا. (بذل المجهود في حل أبي داود: ۱۳/۶۶۲، ط: دار البشائر الإسلامية).

خلاصہ یہ ہے کہ آپ ﷺ کے لئے ایسے الفاظ استعمال کرنا درست نہیں جس میں شرک کا شبہ ہو، لہذا ”السلام علیک یا صاحب الزمان“ کہنے سے احتراز کرنا چاہئے۔ واللہ ﷻ اعلم۔

کیا جبریل علیہ السلام معلم رسول ﷺ ہیں؟

سوال: ﴿علمہ شدید القوی﴾ کے مصداق اصح قول کے مطابق جبریل امین ہیں، تو کیا جبریل علیہ السلام کو معلم رسول ﷺ کہنا صحیح ہے یا نہیں؟

الجواب: عرف میں معلم اس کو کہتے ہیں جو منقول کلام کے پڑھانے کے ساتھ اپنے اجتہادات و استنباطات کو بھی شامل کرتا ہو، اور جبریل علیہ السلام صرف کلام الہی یا وحی پہنچاتے تھے، اس لئے مفسرین میں سے اکثر نے ”علمہ“ کے معنی ”تبلغ“ یا ”پہنچانا“ یا ”اتارنا“ سے کئے ہیں ﴿علمہ شدید القوی﴾ ”بلغہ“ اور ”أنزلہ“ کے معنی میں ہے۔

اس لئے حضرت جبریل علیہ السلام کو معلم رسول صلی اللہ علیہ وسلم نہیں کہا جاتا۔ ہاں ”علمہ شدید القوی“ یا ”علمہ جبریل“ کہہ سکتے ہیں، لیکن وہاں عرفی تعلیم مراد نہیں بلکہ تبلیغ و اتارنا مراد ہے۔
ملاحظہ ہو تنویر الاذہان میں ہے:

﴿علمہ شدید القوی﴾ ای: نزل بہ علیہ و قرأہ علیہ و بینہ لہ. (تنویر الاذہان: ۴/۱۷۲).

تیسیر الکریم الرحمن میں ہے:

﴿علمہ شدید القوی﴾ ای: نزل بالوحي علی رسول اللہ ﷺ جبریل علیہ السلام. (تیسیر

مواہب الرحمن میں ہے:

وہی جو اس پر نازل ہوئی وہ شدید القویٰ نے اس کو تعلیم دی یعنی پہنچائی۔ (مواہب الرحمن: ۵۲/۸)۔

نیز حدیث جبریل میں نبی پاک ﷺ نے فرمایا: ”فإنه جبرئیل أتاكم ليعلمكم دينكم“۔ (رواہ مسلم)۔

یہ نہیں فرمایا: ”أتاني يعلمني“۔

فتاویٰ دارالعلوم دیوبند میں ہے:

سوال: جبرئیل آنحضرت ﷺ کے استاذ تھے یا محض مبلغ و قاصد؟

جواب: نصوص شرعیہ قطعہ سے ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ کو خود حق تبارک و تعالیٰ نے تعلیم دی ہے۔ اور آپ کا مربی و معلم براہ راست دست قدرت ہے۔ جبرئیل درمیان میں محض واسطہ تبلیغ ہیں جیسے بڑی جماعتوں میں مقتدی مکر کی آواز سن کر رکوع و سجود کرتے ہیں تو مکر ان کے امام نہیں کہلائیں گے۔ نیز کوئی استاذ کسی مسئلہ کا حل ڈاک میں بھیج دے تو چٹھی رساں کو استاذ و معلم نہیں کہتے..... اور یہی وجہ ہے کہ حضرت جبرئیل کو الفاظ بدل دینے کا اختیار نہ تھا۔

دلیل اس کی خود سورہ علق کی آیات ہیں کہ لفظ ”اقرأ“ کے ساتھ یہ بھی مذکور ہے ”باسم ربك“ جس سے اشارہ ہے اس کی طرف کہ حق تعالیٰ آپ کا تربیت کرنے والا ہے، وہی آپ کو تعلیم دیگا۔ نیز ﴿اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم﴾ میں خود حضرت حق کو معلم ظاہر کر کے بتا دیا گیا ہے کہ حق تعالیٰ ہی آپ کو تعلیم دیں گے اور درحقیقت یہ آیت جواب ہے اس بات کا جو ابتداء میں آپ نے فرمائی تھی کہ میں قاری نہیں تو اس پر فرمایا گیا کہ اصل سے قاری نہیں مگر آپ کا رب ایسا اکرم ہے کہ وہ لکھے پڑھوں کو تعلیم بذریعہ قلم دیتا ہے اسی طرح بلا واسطہ قلم و کتابت بھی تعلیم دے سکتا ہے۔

روح المعانی میں ہے:

فكما علم سبحانه القاري بواسطة الكتابة بالقلم يعلمك بدونها وحقيقة الكرم إعطاء ما ينبغي لا لغرض (إلى قوله) والإشعار بأنه تعالى يعلمه عليه الصلاة والسلام من

العلوم ما لا يحيط به العقول ما لا يخفى. (روح المعانی: ۱۸۰/۳)۔

معلوم ہوا کہ معلم و استاذ نبی کریم ﷺ کے جبریل نہیں بلکہ آپ کی تعلیم کا تکفل خود حضرت حق جل و علانیہ کیا ہے۔ (فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، از مفتی محمد شفیع صاحب: پنجم و ششم ص ۱۳۹-۱۵۱، مکتبہ امدادیہ)۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام آپ ﷺ کے استاذ نہیں تھے بلکہ محض مبلغ و سفیر اور قاصد کا درجہ رکھتے تھے۔ بلکہ قرآن کریم سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان یعنی آدم علیہ السلام معلم ملائکہ ہیں۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا... فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ﴾ (سورة البقرة: ۳۲، ۳۳) واللہ اعلم۔

نبی کریم ﷺ کے مردہ کو زندہ کرنے کی تحقیق:

سوال: کیا نبی کریم ﷺ سے اپنی حیات طیبہ میں کسی صحیح روایت سے یہ ثابت ہے کہ مردہ کو زندہ کیا ہو جیسا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے ثابت ہے؟

الجواب: تتبع کثیر کے باوجود کتب حدیث میں صحیح اور معتمد روایت میں یہ نہیں ملا کہ آنحضرت ﷺ نے اپنی حیات طیبہ میں کسی مردہ کو زندہ کیا ہو البتہ دضعیف روایتیں ایسی ہیں جس میں مردہ کو زندہ کرنے کا تذکرہ ہے۔

(۱) آنحضرت ﷺ کا اپنے والدین کو زندہ کرنا اور ان کا آپ ﷺ پر ایمان لانا لیکن محدثین کے نزدیک یہ روایت نہایت کمزور اور ضعیف ہے زیادہ قابل اعتماد نہیں۔

(۲) آپ ﷺ نے ایک شخص کو اسلام کی دعوت دی تو اس نے انکار کر دیا اور شرط لگائی کہ اس کی لڑکی کو زندہ کر دے تو آپ ﷺ نے زندہ فرمایا یہ روایت قاضی عیاض کی کتاب الشفاء میں مذکور ہے نیز مواہب لدنیہ میں بھی درج ہے لیکن سند معلوم نہیں کہ اس کا کیا حال ہے اور حدیث کی کیا حیثیت ہے صرف اتنا مذکور ہے کہ علامہ سیوطی نے اس کی تخریج نہیں کی اور بظاہر یہ بھی زیادہ قابل اعتماد نہیں اور سند کا کوئی پتہ نہیں۔

دلائل وحوالہ جات حسب ذیل درج ہیں۔

شرح زرقانی میں مذکور ہے:

و کذ روي من حديث عائشة أيضاً إحياء أبويه ﷺ حتى آمنّا به جميعاً أورده السهيلي في الروض وكذا الخطيب في كتاب السابق واللاحق، وقال السهيلي: إن في إسناده مجاهيل، وقال ابن كثير: إنه منكر أى ضعيف جداً لا موضوع فالمنكر من أقسام الضعيف. (شرح الزرقاني: ۵/ ۱۸۳، دار المعرفة، بيروت).

کشف الخفاء میں مرقوم ہے:

أحبا أبوي النبي ﷺ حتى آمنّا به أورده العسكري عن عائشة رضي الله تعالى عنها وكذا السهيلي عن عائشة رضي الله تعالى عنها وقال: في إسناده مجاهيل وقال ابن كثير: إنه منكر جداً... إلى قوله وهذا الحديث ضعيف باتفاق الحفاظ بل قيل: إنه موضوع لكن الصواب ضعفه. (كشف الخفاء: ۱/ ۵۹ - ۶۱).

لسان المیزان میں ہے:

على بن أحمد العكي بصرى متهم روي عن أبي غزية عن عبد الوهاب ابن موسى عن مالك عن أبي الزناد عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله تعالى عنها حديثين أحدهما: أن النبي ﷺ لما حج مر بقبر أمه آمنه فسأل الله عز وجل فأحيها الخ... قال الدار قطنى: الإسناد والمتن باطلان ولا يصح لأبى الزناد عن هشام عن أبيه عن عائشة رضي الله تعالى عنها شيء وهذا كذب على مالك والحمل فيه على أبي غزية والمتهم بوضعه هو أو من حدث به عنه وعبد الوهاب بن موسى ليس به بأس. (لسان الميزان: ۴/ ۱۹۲ مطبعة إدارة تاليفات اشرفيه ملتان).

شرح الشفاء میں مذکور ہے:

وأما ما ذكروا عنه عليه الصلاة والسلام من إحياء أبويه وإيمانهما به على ما رواه الطبراني وغيره عن عائشة رضي الله تعالى عنها فاتفق الحفاظ على ضعفه كما صرح به

السیوطی وقال ابن دحیة: هو موضوع مخالف للكتاب والسنة. (شرح الشفاء: ۳/ ۹۹، مدار المعرفة).
وللاستزادة انظر: (المقاصد الحسنة لعلامة السنحاوی، ص ۴۸، رقم: ۳۷، والتذكرة فی الاحادیث
 المشتهرة، ص ۱۷۴، للشیخ بدرالدین الزرکشی (م ۷۹۴ھ)، وتذكرة الموضوعات، ص ۸۷، للشیخ الفتی،
 والاسرار المرفوعة لملا علی القاری (م ۱۰۱۴ھ)، ص ۵۱، رقم: ۱۵۹، والموضوعات لابن الجوزی: ۱/ ۲۸۴،
 واللالی المصنوعة: ۱/ ۲۴۶، والدرر المنتشرة فی الاحادیث المشتهرة بلامام السیوطی، ص ۲۳، والفوائد
 الموضوعة فی الاحادیث الموضوعة، ص ۹۱).
نسیم الریاض میں ہے:

عن الحسن البصري وقد منّا ترجمته وهذا الحديث لم يخرجہ السیوطی. (أتی رجل
 النبی صلی اللہ علیہ وسلم فذکرہ أنه طرح بنية له فی وادی کذا فانطلق معه إلى الوادی
 وناداهما باسمها یا فلانة أحیی بإذن اللہ فخرجت حية من قبرها وهي تقول: لبيک
 وسعديک، الخ وبهامشه: والحديث عن الحسن لم نعلم من رواه. (نسیم الریاض: ۳/ ۹۹، وکذا فی
 اعلام النبوة لابی الحسن الماوردی، ۱۱۱، الباب التاسع، ط: بیروت).
شرح الزرقانی میں ہے:

روی البیهقي فی دلائل النبوة: أنه دعا رجلاً إلى الإسلام فقال: لا أومن بک حتی
 تحیی لي ابنتي، فقال النبی ﷺ: أرني قبرها فأراه إياه، فقال النبی ﷺ: یا فلانة... إلى قوله ولم
 يذكر مخرجه السیوطی من رواه. (شرح الزرقانی: ۵/ ۱۸۲).

وللاستزادة انظر: (سبل الهدی والرشاد: ۱۰/ ۱۴-۱۶، ط: بیروت، والبیهقي فی دلائل النبوة:
 ۶/ ۵۰، ط: بیروت، والمواهب اللدنیة بالمنح المحمدية: ۲/ ۵۷۷، المقصد الرابع فی المعجزات، ط: المکتب
 الاسلامی، والبداية والنهاية: ۶/ ۵۴۰، ط: الریاض، وموسوعة الامام ابن ابی الدنيا: ۶/ ۲۶۵-۳۱۰، کتاب من
 عاش بعد الموت، ط: بیروت). واللہ اعلم۔

آپ کے لیے لفظ ”سیدنا“ استعمال کرنے کا حکم:

سوال: بعض لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے سیدنا کے لفظ کو صحیح نہیں سمجھتے ان کا مسئلہ کیا ہے؟ اور کیا اس لفظ کا استعمال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے درست ہے یا نہیں؟

الجواب: جو لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے لفظ ”سیدنا“ کا استعمال درست نہیں سمجھتے وہ درج ذیل روایت سے استدلال کرتے ہیں:

عن مطرف قال: قال أبي: انطلقت في وفد بني عامر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا: أنت سيدنا، فقال: السيد الله، قلنا وأفضلنا فضلاً وأعظمنا طولاً فقال: قولوا بقولكم أو بعض قولكم ولا تستجبرنكم الشيطان. (رواه أبو داود: ۲/۶۶۲).

عن أنس أن رجلاً قال: يا محمد يا سيدنا وابن سيدنا وخيرنا وابن خيرنا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أيها الناس قولوا بقولكم ولا تستجبرنكم الشياطين، أنا محمد بن عبد الله ورسوله وما أحب أن ترفعوني فوق منزلتي التي أنزلنيها الله. (رواه الترمذي في عمل اليوم والليلة، ص ۹۴، واحمد في مسنده: ۳/۱۵۳/۲۴۱).

ان احادیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ”سیدنا“ کا استعمال اپنے لیے پسند نہیں فرمایا اور اس کے استعمال سے منع فرمایا، لیکن علماء نے اس کے مختلف جوابات دیئے ہیں:

ملاحظہ ہو عون المجدو میں ہے:

قال: قال أبي هو عبد الله بن شخير (فقال السيد الله) أي هو الحقيقي بهذا الاسم، قال القاري: أي الذي يملك نواصي الخلق ويتولا هم هو الله سبحانه وهذا لا ينافي سيادته المجازية الإضافية المخصوصة بالأفراد الإنسانية حيث قال: أنا سيد ولد آدم ولا فخر... قال السيوطي: قال الخطابي: قوله صلى الله عليه وسلم: السيد الله أي السؤدد كله حقيقة لله عز وجل وأن الخلق كلهم عبيد الله وإنما منعهم أن يدعوه سيداً مع قوله: أنا سيد ولد آدم لأنهم قوم حديث عهد بالاسلام وكانوا يحسبون أن السيادة بالنبوة كهي بأسباب الدنيا. (عون المعبود: ۱۳/۱۶۱).

بذل الحجو میں ہے:

وكتب مولانا محمد يحيى المرحوم في "التقرير" قوله السيد هو الله إنما منعهم عنه مع أنه رخص في إطلاق تلك الكلمة هضماً لنفسه النفيسة. قلت: ويحتمل أنه صلى الله عليه وسلم منعهم قبل أن يوحى إليه أنه سيد ولد آدم. (بذل المحجود: ۱۳/۲۳۶، باب في كراهية التمداح، دار البشائر الإسلامية).

قال السندي في حاشيته على مسند الإمام أحمد: وقيل: لأنهم كانوا يتخذون رؤوساً يتعدون الحدود في تعظيمهم فخاف أن يتخذوا النبوة كذلك، قلت: الموافق لقوله "لا يستهويكم الشيطان أنه خاف عليهم الإفراط يحملهم الشيطان عليه بالتدريج والترقي. (حاشية السندي على مسند الإمام أحمد: ۲۵۲/۳).

قال ابن الأثير: أي لا يستغلبكم فيتخذكم جرياً أي رسولاً ووكيلاً وذلك أنهم كانوا مدحوا فكره لهم المبالغة في المدح فنهاهم عنه. (مسند الإمام أحمد بتحقيق شعيب الارنؤوط: ۱۶۷/۲۱).

وقال بعض العلماء: إن هذا نسخ بحديث "أنا سيد ولد آدم" لأنه قاله قبل وفاته. (شرح مسند الامام احمد لحزمة احمد الزين: ۴۹۵/۱۰).

جوابات کا خلاصہ یہ ہے کہ (۱) سید حقیقی اور مولائے حقیقی جس کا حکم سب پر چلتا ہو وہ اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مجازاً استعمال کیا جاتا ہے۔

(۲) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تواضعاً فرمایا جیسے آنے والے کے لیے قیام جائز ہے لیکن کوئی تواضعاً منع کرے تو اور بات ہے۔

(۳) مدح میں مبالغہ اور حد سے تجاوز کرنے کو منع فرمایا۔

(۴) یہ منسوخ ہے اور تاریخ وہ روایات ہیں جو بعد میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمائیں۔

قرآن اور حدیث میں بھی لفظ "سید" غیر اللہ کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَبْشُرُ الْبَيْحِي... وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (ال

عمران: ۳۹)۔

وقال تعالى: ﴿وَأَلْفِيا سِيدها لدا الباب...﴾ (يوسف: ۲۵)۔

عن أبي سعيد الخدري قال لما نزلت بنو قريظة على حكم سعد بن معاذ... قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "قوموا إلى سيدكم"۔ (رواه البخاري: ۴۲۷/۱)۔

عن جابر بن عبد الله قال: كان عمر يقول: أبو بكر سيدنا وأعتق سيدنا يعني بلالا"۔ (رواه البخاري: ۵۳۰/۱)۔

عن حذيفة بن اليمان قال: سألتني أمي... وبشرني أن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وأن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة۔ (السنن الكبرى للنسائي: ۸۰/۵)۔

عن أبي بكر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب الناس فصعد إليه الحسن بن علي فضمه إلى صدره وقبله وقال: "إن ابني هذا سيد وأن الله عله أن يصلح به بين الفئتين"۔ (رواه النسائي في عمل اليوم واليلة، ص ۹۵)۔

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أنا سيد ولد آدم يوم القيمة وأول من يشق عنه القبر وأول شافع وأول مشفع"۔ (رواه مسلم: ۲۴۵/۲)۔

عن كريمة بنت همام قالت: كنت عند عائشة رضي الله تعالى عنها فسألتها امرأة عن الخضاب بالحناء فقالت: كان سيدي صلى الله عليه وسلم يكره ريحه... الخ۔ (السنن الكبرى للبيهقي: ۳۱۱/۷)۔

"... قالوا يا رسول الله من السيد؟ قال: يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم الصلاة والسلام، قالوا: فما في أمك من سيد؟ قال: بلى، من آتاه الله مالا، ورزق سماحة فأدى شكره، وقلت شكايته في الناس"۔ (رواه الطبراني في الاوسط: ۷۰۰۲/۵/۸)۔ وقال الهيثمي في المجمع: فيه نافع ابوهرمز وهو ضعيف)۔

"كل بني آدم سيد، فالرجل سيد أهل بيته، والمرأة سيدة أهل بيتها..."۔ (ذخيرة

الحفاظ: ۴/۱۸۴۴/۴۲۴۰)۔

أنه قال لسعد بن عبادۃ : انظروا إلى سيدنا هذا ما يقول“. وفي رواية: انظروا إلى سيدكم“. (النهاية فی غریب الحديث والاثار: ۲/۴۱۷)۔

وحديث أم الدرداء ” قالت : حدثني سيدي أبو الدرداء“ . (النهاية فی غریب الحديث والاثار: ۲/۴۱۸)۔

لفظ ”سید“ مختلف معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ ملاحظہ ہو:

السيد يطلق على الرب والمالك والشريف والفاضل والكریم والحليم ومحتمل أذى قومه والزوج والرئيس والمقدم وأصله من ساد يسود فهو سيود... وقال عكرمة السيد الذي لا يغلبه غضبه، وقال قتادة: هو العابد الورع الحليم... وقال الأصمعي: العرب تقول السيد كل مقهور مغمور بحلمه... وقال الفراء: السيد المالك والسيد الرئيس والسيد السخي وسيد العبد مولاه، قال ابن الأنباري: إن قال قائل: كيف سمى الله عز وجل يحيى سيداً وحصوراً والسيد هو الله إذ كان مالك الخلق أجمعين ولا مالك لهم سواه قيل له لم يرد بالسيد ههنا المالك وإنما أراد الرئيس والإمام في الخبر كما تقول العرب فلان سيدنا أي رئيسنا والذي نعظمه. (لسان العرب: ۳/۲۲۸، دار الفكر). والله ﷻ اعلم۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم

قال اللہ تعالیٰ:

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ

وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصِصْ عَلَيْكَ

وَمَا كَانَ لِرُسُلِكَ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾

(سورة المؤمن)

باب..... ﴿۳﴾

انبیائے کرام علیہم
الصلاة والسلام کا بیان

باب..... (۳)

انبیائے کرام علیہم الصلاۃ والسلام کا بیان

حضرت ادریس علیہ السلام کا آسمانوں پر زندہ تشریف لے جانا:

سوال: حضرت ادریس علیہ السلام کا آسمانوں پر زندہ تشریف لے جانا اور وہاں وفات کا کیا قصہ ہے؟

الجواب: اس بارہ میں اکثر و بیشتر اسرائیلیات اور ضعیف روایات موجود ہیں صحیح روایات سے اس

واقعہ کا ثبوت نہیں ملتا۔

مجمع الزوائد میں ہے:

عن أم سلمة أن رسول الله ﷺ قال: إن إدريس عليه السلام كان صديقاً لملك

الموت فسأله أن يريه الجنة والنار فصعد بإدريس... الخ. رواه الطبراني في "الأوسط" وفيه

إبراهيم بن عبد الله بن خالد المصيصي وهو متروك. (مجمع الزوائد: ۸/۱۹۹، دار الفكر، الفردوس

بمأثور الخطاب: ۱/۲۲۴/۸۶۲).

قال الذهبي في "الميزان" (۱/۴۰۰/۱۲۴): قلت: هذا رجل كذاب، قال الحاكم: أحاديثه

موضوعة.

قال ابن الجوزي في "الضعفاء" (٨٠/٤٠/١): قال ابن حبان: يسرق الحديث ويسويه "تدليس التسوية: هو إسقاط الضعفاء من إسناد الحديث، وهذا شر أنواع التدليس وهو أخو الكذب" ويروي عن الثقات ما ليس من أحاديثهم فيستحق أن يكون من المتروكين .

وللمزيد من البحث انظر: (المجروحين لابن حبان: ١/١١٦، واللسان: ١/٧١/١٩٢، والضعفاء لابن الجوزي مع التعليق: ٨٠/٤٠/١).

مصنف ابن ابی حنیہ میں ہے:

حدثنا حسين بن علي، عن زائدة، عن مسيرة الأشجعي، عن عكرمة، عن ابن عباس رضي الله عنه قال: سألت كعباً عن رفع إدريس مكاناً علياً فقال: ... الخ. (مصنف ابن أبي شيبة ١٦/٥٥٣/٣٢٥٤٤، المجلس العلمي).

ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیر میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد درج ذیل تبصرہ فرمایا ہے۔

هذا من أخبار كعب الأحمار الإسرائيليات وفي بعضه نكارة. والله أعلم. (تفسير ابن كثير ٣/١٤٠، سورة مريم: ٥٧).

البدلية والنهاية میں ہے:

وهذا من الإسرائيليات وفي بعضه نكارة. (البداية والنهاية: ١/١١٢، بدء الخلق، ط: الرياض).

حاکم نے مستدرک میں اپنی سند کے ساتھ اس کی تخریج کی ہے اس پر حافظ ذہبی کا تلخیص مستدرک میں تبصرہ ملاحظہ ہو: (قلت) إسناده مظلم لا تقوم به حجة. (تلخيص المستدرک: ٢/٦٨٦/٣٠١٥، کتاب تواریخ المتقدمين من الانبياء والمرسلين، ذكر ادریس علیه السلام، ط: دار ابن حزم).

حقیقت بھی یہی ہے کہ اس روایت کے اکثر و بیشتر رواۃ کا تذکرہ کتب رجال میں موجود ہی نہیں ہے ان کے علاوہ اور دوسرے حضرات مثلاً امام سیوطیؒ نے درمنثور میں امام قرطبیؒ نے اپنی تفسیر میں اور علامہ آلوسیؒ نے روح المعانی میں اور دیگر مفسرین نے اپنی تفاسیر میں اس واقعہ کو نقل کیا ہے اور اس روایت کے مختلف طرق نقل کئے ہیں، لیکن خلاصہ یہ ہے کہ اکثر کما کما کعب الاحبار پر ہے اور ان کے بارے میں ابن کثیرؒ کی رائے گزر چکی کہ یہ اسرائیلیات ہیں اور ان کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور جو روایات کعب الاحبار کے علاوہ ہیں ان کے رواۃ مجروح اور

غیر مقبول ہیں، لہذا کسی بھی اعتبار سے اس واقعہ کی روایات قابل اطمینان نہیں اور اس کی صحت بہت بعید ہے۔
نیز آیت کریمہ ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ سے مرتبہ کی بلندی مراد ہے، آسمان پر تشریف لے جانا مراد نہیں ہے، اور قرآن کریم میں مکان مرتبہ کے معنی میں اس کے علاوہ بھی چند مواضع میں استعمال ہوا ہے۔

(۱) ﴿قَالَ أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا﴾ (سورۃ یوسف: ۷۷)۔

(۲) ﴿أُولَٰئِكَ شَرُّ مَكَانًا وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (سورۃ الفرقان: ۳۴)۔

(۳) ﴿وَأَصْبَحَ الَّذِينَ تَمْنَوْنَ مَكَانَهُ بِالْأَمْسِ﴾ (سورۃ القصص: ۸۲)۔

ان مواضع میں مکان مرتبہ کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

ہاں شبِ معراج میں چوتھے آسمان پر ان سے ملاقات صحیح حدیث میں موجود ہے۔ واللہ اعلم۔

نزول کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر وحی آنے کا حکم:

سوال: کیا نزول کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر وحی آئے گی؟ غالباً حضرت ام ایمن کی روایت سے معلوم ہوتا ہے ”ان الوحی قد انقطع“، یعنی وحی منقطع ہوگئی تو کیا ان پر وحی آئے گی یا نہیں؟

الجواب: حدیث شریف میں ہے: قال ذکر رسول اللہ ﷺ الدجال ... إلی أن قال:

فبینما هم علی ذلک إذ بعث اللہ المسیح ابن مریم فینزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق واضعاً يده علی أجنحة ملكین فیتبعه فیدرك فیقته عند باب لد الشرقي فبینما هم كذلك أوحی اللہ إلی عیسیٰ ابن مریم: إني قد أخرجت عباداً من عبادي لا یدان لك بقتالهم فحرر عبادي إلی الطور . (رواه مسند برقم: ۲۹۳۷، باب ذکر الدجال، واحمد برقم: ۱۷۶۲۹، والترمذی برقم: ۲۲۴۰، وابن ماجه برقم: ۴۰۷۵، والحاكم فی المستدرک: ۴/ ۴۹۲، ط: مكة المكرمة، وغیرهم من حدیث النواس بن سمعان)۔

اس حدیث سے صراحتاً معلوم ہوا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر وحی آئے گی، پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر آنے والی وحی حقیقی ہوگی یا البہامی ہوگی، علامہ جلال الدین سیوطی نے وحی حقیقی والے قول

کو ترجیح دی ہے اور کئی وجوہ ترجیح ذکر کی ہیں۔ ملاحظہ ہو ”الحاوی للفتاویٰ“ میں ہے:

لأن عيسى عليه السلام نبي فأتى مانع من نزول الوحي إليه، فإن تخيل في نفسه أن عيسى عليه السلام قد ذهب وصف النبوة عنه وانسلخ منه، فهذا قول يقارب الكفر، لأن النبي لا يذهب عنه وصف النبوة أبداً ولا بعد موته، وإن تخيل اختصاص الوحي للنبي بزمان دون زمن فهو قول لا دليل عليه ويطلبه ثبوت الدليل على خلافه...

قال زاعم: الوحي في حديث مسلم مؤول بوحى الإلهام، قلت: قال أهل الأصول: التأويل صرف اللفظ عن ظاهره لدليل، فإن لم يكن لدليل فلعب لا تأويل ولا دليل على هذا فهو لعب بالحديث، قال زاعم: الدليل عليه حديث لا وحي بعدي، قلنا: هذا الحديث بهذا اللفظ باطل، قال زاعم: الدليل عليه حديث لا نبي بعدي قلنا: يا مسكين لا دلالة في هذا الحديث ما ذكرت بوجه من الوجوه لأن المراد لا يحدث بعده بعث نبي بشرع ينسخ شرعه كما فسره بذلك العلماء... الخ. (الحاوی للفتاویٰ: ۲/۲۰۰، ۲۰۱، کتاب الاعلام بحکم عیسی علیہ السلام، فاروقی کتب خانہ).

فتاویٰ حدیثیہ میں شیخ ابن حجر مکی (۹۰۹-۹۷۴ھ) فرماتے ہیں:

(وسئل) نفع الله به هل ثبت أن عيسى عليه السلام بعد نزوله يأتيه الوحي؟ (فاجاب) بقوله: نعم؛ يوحى إليه وحي حقيقي كما في حديث مسلم وغيره... الخ. (الفتاوى الحديثية، ص ۱۲۹، دار الفکر).

اور جہاں تک حضرت ام ایمنؓ کی روایت (مسلم: ۲/۲۹۱) میں ہے تو اس کی تاویل یہ ہو سکتی ہے قطع بمعنی توقف ہے یعنی حضور ﷺ کی وفات پر وحی موقوف ہو گئی یعنی ہم اس کی برکات سے محروم ہو گئے، اس سے یہ بات تو لازم نہیں آتی کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر بھی وحی نہیں آئیگی مطلب یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام تک وحی موقوف اور ان پر جاری ہوگی، وفي حديث مسلم: "كذلك أوحى الله إلى عيسى بن مريم عليه السلام..." یا یہ مطلب ہے کہ وحی تشریف نہیں آئیگی، وحی تکوینی جو نبوی معاملات یا جنگی تدابیر سے متعلق ہو وہ آئیگی۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شادی کے بارے میں تحقیق:

سوال: حضرت عیسیٰ علیہ السلام جب قیامت کے قریب نازل ہوں گے تو شادی کریں گے اور اولاد ہوگی، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جوار میں دفن ہوں گے، یہ بات کسی روایت سے ثابت ہے یا نہیں؟

الجواب: حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا دنیا میں تشریف لانے کے بعد شادی کرنا اور اولاد ہونا، جوار نبوی میں دفن ہونا بعض روایات سے ثابت ہے اگرچہ روایات ضعیف ہیں۔
ملاحظہ ہو مشکوٰۃ شریف میں ہے:

عن عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ينزل عيسى ابن مريم إلى الأرض فيتزوج ويولد له ويمكث خمسا وأربعين سنة ثم يموت فيدفن معي في قبري، فأقوم أنا وعيسى ابن مريم في قبر واحد بين أبي بكر وعمر، رواه ابن الجوزي في كتاب الوفاء. (مشکوٰۃ شریف: ۲/ ۴۸۰، باب نزول عیسیٰ علیہ السلام بمقیمی کتب خانہ).

والحدیث: أخرجه ابن الجوزي (م ۵۹۷ھ) فی "العلل المتناهية" (۲/ ۹۱۵/ ۱۵۲۹) بإسنادہ عن عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما مرفوعاً، وقال: هذا حديث لا يصح، والافريقي ضعيف بمرة. وكذا أورده فی "المنتظم" (۲/ ۳۹)، وأيضاً في كتابه "الوفاء في حقوق المصطفى" (۲/ ۸۲۴)، وكذلك أورده الشيخ العلامة الشاه الكشميري (م ۱۳۵۲ھ) في كتابه "التصريح بما تواتر في نزول عيسى المسيح" (ص ۲۴۰، رقم ۵۸)، قال الشيخ عبدالفتاح في تعليقاته على "التصريح": "هذه رواية ضعيفة". وذكره الذهبي في "الميزان" في ترجمة عبدالرحمن بن زياد بن أنعم الافريقي، (۳/ ۲۷۵/ ۴۸۶۶) عن ابن أبي الدنيا، وقال: هذه مناكير غير محتملة، قال ابن قطان: من الناس من يوثق عبدالرحمن ويربأ به عن حضيض رد الرواية، لكن الحق فيه أنه ضعيف، وكان البخاري يقوى أمره، ولم يذكره في كتاب

الضعفاء.

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی اس طرح مروی ہے۔

ملاحظہ ہو حافظ ابن حجر (م ۸۵۲ھ) فتح الباری میں ہے:

وروی نعیم بن حماد فی ”کتاب الفتن“ من حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ أن عیسیٰ إذ ذاک یتزوج فی الأرض ویقیم بها تسع عشرة سنة. (فتح الباری: ۶/۹۳/۴۹۴۹، باب نزول عیسیٰ ابن مریم). کذا نقل عنه العلامة الشیخ الکشمیری فی کتابہ ”التصریح بما تواتر فی نزول عیسیٰ المسيح“ (ص ۲۴۵، رقم ۶۳)، وذكره العلامة العینی فی ”عمدة القاری“ (۱۱/۲۰۳/۳۴۴۹، باب نزول عیسیٰ ابن مریم، ط: ملتان).

وروی نعیم بن حماد فی ”کتاب الفتن“ (۲/۵۷۸/۱۶۱۶، ط: القاهرة) بإسناد واه، فقال: حدثنا یحییٰ بن سعید العطار، عن سلیمان بن عیسی، قال: بلغنی أن عیسیٰ ابن مریم إذا قتل الدجال، رجع إلى بیت المقدس، یتزوج إلى قوم شعیب، ختن موسی، وهم جذام، فیولد له فیهم... الخ.

— یحییٰ بن سعید العطار: قال ابن الجوزی فی ”الضعفاء“ (۳/۱۹۵/۳۷۱۷): قال السعدي: منکر الحدیث. وقال ابن عدی: هو بین الضعف؛ وقال ابن حبان: یروی الموضوعات عن الأثبات، لا یجوز الاحتجاج به.

وللاستزادة انظر (تهذیب الکمال للامام المزی (م ۷۴۲ھ) ۳۱/۳۴۵، مع تعلیق الدكتور بشار عواد).

— سلیمان بن عیسی: قال ابن الجوزی فی ”الضعفاء“ (۲/۲۳/۱۵۳۸): قال أبو حاتم الرازی: کان کذاباً، وقال السعدي: کان مصرح، وقال ابن عدی: یضع الحدیث. علامہ رحمۃ اللہ علیہ (م ۸۵۵ھ) فرماتے ہیں:

وعن یزید بن أبی حبيب: ”یتزوج امرأة من الأزد لیعلم الناس أنه لیس باله“ وقیل: یتزوج ویولد له ویمکث خمساً وأربعین سنة... وفي حدیث عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ: یمکث فی

الأرض سبعاً، ویولد له ولدان: محمد وموسیٰ. (عمدة القاری: ۱۱/۲۰۳، ۲۰۴، باب نزول عیسیٰ ابن مریم، ط: ملتان)، واللہ اعلم۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے مجتہد ہونے کی تحقیق:

سوال: حضرت عیسیٰ علیہ السلام زمین پر تشریف لانے کے بعد مذاہب اربعہ میں سے کس مذہب کو اختیار فرمائیں گے؟ یا خود مجتہد ہوں گے؟ مشہور ہے کہ وہ امام ابوحنیفہؒ کے مذہب پر ہوں گے، نیز جس مذہب کے موافق وہ عمل کریں گے تو کیا ان کا عمل حرف آخر ہوگا یا نہیں؟ اگر ایسا ہوا تو پھر دوسرے مذاہب ختم ہو جائیں گے، نیز دنیا میں پتہ چل جائیگا کہ کونسا امام حق پر تھا جب کہ اللہ تعالیٰ نے دنیا میں اس معاملے کو چھپایا ہے ہاں آخرت میں حق کو دواجر اور خطی کو ایک ملنے سے شاید پتہ چلتا ہو تو اس اشکال کا کیا حل ہے؟

الجواب: حضرت عیسیٰ علیہ السلام زمین پر تشریف لانے کے بعد ملت محمدیہ کو اختیار فرمائیں گے، اور اسی کے مطابق فیصلہ فرمائیں گے۔
حدیث شریف میں ہے:

عن أبي هريرة ؓ قال: قال رسول الله ﷺ: والذي نفسي بيده ليوصلن أن ينزل فيكم ابن مريم حكماً وعداً فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويفيض المال حتى تكون السجدة الواحدة خير من الدنيا وما فيها. (رواه مسلم: ۱/۸۷، باب نزول عیسیٰ ابن مریم علیہ السلام، ط: فیصل، والبخاری: ۱/۲۹۶، باب قتل الخنزیر، ط: فیصل).

فتح الملہم میں ہے:

قوله حكماً: أى حاكماً والمعنى أنه ينزل حاكماً بهذه الشريعة فإن هذه الشريعة باقية لا تنسخ، بل يكون عيسى عليه السلام حاكماً من حكام هذه الأمة، ولا يكون نزوله من حيث أنه نبي مستقل، كما كان قد بعث قبل في بني إسرائيل.

قوله: ويضع الجزية: قال النووي: ومعنى وضع عيسى الجزية مع أنها مشروعة في هذه الشريعة أن مشروعتها مقيدة بنزول عيسى لمادل عليه هذا الخبر وليس عيسى بناسخ لحكم الجزية بل نبينا صلى الله عليه وسلم هو المبين للنسخ بقوله هذا. (فتح المليم: ۲/۲۸۵-۲۸۶).

فتاویٰ حدیثیہ میں شیخ ابن حجر عسقلانی (۹۰۹-۹۷۴ھ) فرماتے ہیں:

(وسئل) نفع الله به عن نزول عيسى عليه السلام أيحكم بشريعتنا أو بشريعة أخرى؟ (فأجاب) بقوله: الذي نص عليه العلماء بل أجمعوا عليه أنه يحكم بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم وعلى ملته، وفي رواية سندها جيد مصدقاً بمحمد وعلى ملته إماماً مهدياً وحكماً عادلاً، وفي رواية لابن عساكر فيصلي الصلوات وجمع الجمع ومجموع الخمس وصلاة الجمعة لم يكن في غير هذه الملة. (الفتاوى الحديثية، ص ۱۲۸ ط: دار الفکر).

یہ بات کہ وہ کیا طریقہ اختیار فرمائیں گے اور مذاہب اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید کریں گے یا خود مجتہد ہوں گے یا کوئی اور شان ہوگی، اس سلسلہ میں علامہ شامی (۱۲۵۲ھ) نے رد المحتار میں تحریر فرمایا ہے:

وإنما يحكم بالاجتهاد، أو بما كان يعلمه من شريعتنا بالوحي أو إنما تعلمه منها وهو في السماء أو أنه ينظر في القرآن فيفهم منه كما يفهم نبينا عليه الصلاة والسلام. (فتاوى الشامى: ۱/۵۷، مقدمة، ط: سعيد).

یعنی اجتہاد کریں گے یا پہلے سے ہماری شریعت کو بذریعہ وحی جانتے تھے یا آسمان میں شریعت محمدیہ سیکھ لی تھی یا قرآن میں دیکھ کر شریعت کو سمجھیں گے جیسے رسول اللہ ﷺ سمجھتے تھے۔
علامہ عینیؒ فرماتے ہیں:

فينزل وقد علم بأمر الله في السماء ما يحتاج إليه من علم هذه الشريعة للحكم بين الناس والعمل فيه في نفسه، فيجتمع المؤمنون ويحكمونه على أنفسهم إذ لا يصلح لذلك غير ه. (عمدة القارى: ۱۱/۲۰۴، ملتان).

فتاویٰ حدیثیہ میں شیخ ابن حجر ہمتی الہی فرماتے ہیں:

(وسئل) نفع اللہ بہ بما لفظہ أجمعوا علی أن عیسیٰ علیہ السلام یحکم بشریعتنا فما

کیفیتہ حکمہ بذلک بمذہب أحد من المجتہدین أم باجتہاد؟

(فاجاب) بقولہ: عیسیٰ علیہ السلام منزہ عن أن یقلد غیرہ من بقیۃ المجتہدین بل هو

أولیٰ بالاجتہاد ثم علمہ بأحكام شرعنا إما بعلمہما من القرآن فقط... أو بروایۃ السنۃ عن

نبینا صلی اللہ علیہ وسلم فإنه اجتمع بہ فی حیاتہ مرات... وحينئذ فلا مانع أنه تلقى عن

النبي صلی اللہ علیہ وسلم أحكام الشریعة المخالفة لشریعة الإنجیل لعلہ أنه سینزل وأنه

یحتاج لذلك فأخذها منه بلا واسطۃ، وفي حدیث ابن عساکر: ألا أن ابن مریم لیس بینی و

بینہ نبی ولا رسول ألا أنه خلیفتی فی امتی من بعدی... الخ. (الفتاویٰ الحدیثیہ، ص ۱۲۹، ط:

دارالفکر).

ربا یہ اشکال کہ پھر تو اختلافی مسائل میں جس پہلو کو وہ اختیار کریں گے بس وہی حق ہوگا اور تمام اہل

مذاہب اسی کی طرف رجوع کریں گے؟

اس کا جواب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ امور اجتہادیہ میں ان سے اختلاف کی گنجائش ہوگی، ہاں وحی کے امور

میں ان سے اختلاف نہیں ہو سکتا، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بریرہ کو ان کے شوہر مغیث کے ساتھ

رہنے کا مشورہ دیا اور حضرت بریرہ نے اپنے اجتہاد اور رائے کو ترجیح دی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشورہ کو

قبول نہیں فرمایا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض وفات میں حضرت عمرؓ کی رائے پر عمل فرما کر کتابت کا ارادہ

ترک فرمایا۔

اور یہ بات کہ وہ امام ابوحنیفہؒ (۱۵۰ھ) کے مذہب پر ہوں گے علامہؒ (۱۰۸۸ھ) نے درمختار کے

مقدمہ میں تحریر فرمائی ہے لیکن علامہ شامیؒ نے بلا دلیل کہہ کر رد فرمایا ہے۔

ملاحظہ ہو علامہ شامیؒ امام شعرائیؒ (۹۷۳ھ) کا مکاشفہ نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

لکن لا دلیل فی ذلک، علی أن نبی اللہ عیسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلاۃ والسلام

یحکم بمذہب اُبی حنیفہؒ وإن کان العلماء موجودین فی زمنہ فلا بد لہ من دلیل، ولہذا قال الحافظ السیوطیؒ فی رسالۃ سماھا الاعلام ما حاصلہ: إن ما یقال: إنه یحکم بمذہب من المذہب الأربعة باطل لا أصل لہ، وکیف یظن بنی أنہ یقلد مجتہداً مع أن المجتہد من آحاد ہذہ الأئمۃ لا یجوز لہ التقلید، وإنما یحکم بالاجتہاد أو بما کان یعلمہ من شریعتنا بالوحي أو إنما تعلمہ منها وهو فی السماء، أو أنه ینظر فی القرآن فیفہم منه کما یفہم نبینا علیہ الصلاة والسلام، واقتصر السبکی علی الأخير. و ذکر ملا علی القاری أن الحافظ ابن حجر العسقلانیؒ سئل هل ینزل عیسیٰ علیہ السلام حافظاً للقرآن والسنة أوتلقاھما عن علماء ذلک الزمان؟ فأجاب: لم ینقل فی ذلک شیء صریح، والذي یلیق بمقامہ علیہ الصلاة والسلام أنه یتلقى ذلک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیحکم فی أمتہ کما تلقاھ منه لأنه فی الحقیقۃ خلیفۃ منہ. (فتاویٰ الشامی: ۱، ۵۷، مقدمۃ، ط: سعید).

حضرت مولانا عبدالحی لکھنویؒ (م ۱۳۰۴ھ) مقدمۃ الہدایہ میں امام سیوطیؒ (م ۹۱۱ھ) کی عبارت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

واتفق معہ القاری وقال: إنه أمر لا أصل لہ ولا منع من أن ینزل علی عیسیٰ علیہ السلام وحي فإنه لیس دلیل قاطع علی أنه لا ینزل الوحي بعد نبینا صلی اللہ علیہ وسلم. (مقدمۃ الہدایہ: ۶/۳). واللہ اعلم.

حضرت آدم علیہ السلام روئے زمین پر کہاں اترے تھے؟

سوال: حضرت آدم علیہ السلام روئے زمین پر کہاں اترے تھے؟ اور اس بارے میں جو روایات ہیں ان کی کیا حیثیت ہے؟

الجواب: حضرت آدم علیہ السلام کے روئے زمین پر اترنے سے متعلق دو قسم کی روایات ہیں اکثر میں

ہند کا ذکر ہے اور بعض میں سراندیب کا مگر سراندیب والی روایت زیادہ قوی نہیں، لیکن حقیقت میں دونوں روایات میں کوئی تعارض نہیں ہے یعنی ہند والی روایت سراندیب والی روایت کے خلاف نہیں ہے اس لئے کہ اس زمانے میں سراندیب ہندی کا حصہ تھا اور سراندیب یعنی سری لٹکا کے لوگ قومیت کے اعتبار سے ہندی ہیں۔ مستدرک حاکم میں ہے:

عن سعيد بن جبیر عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال: إن أول ما أهبط الله آدم إلى أرض الهند. قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي. (المستدرک للحاکم: ۳۹۹۴/۶۷۹/۲، ذکر آدم علیہ السلام، دار ابن حزم).

وعن يوسف بن مهران عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال: قال علي بن أبي طالب رضی اللہ عنہ: أطيب ريح في الأرض الهند أهبط بها آدم فعلق شجرها من ريح الجنة. قال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه. (المستدرک للحاکم: ۳۹۹۵/۶۷۹، ۲، ذکر آدم علیہ السلام، دار ابن حزم). مصنف عبدالرزاق میں ہے:

عبد الرزاق عن معمر عن قتادة قال: وضع الله البيت مع آدم، أهبط الله آدم إلى الأرض، وكان مهبطه بأرض الهند... الخ. (مصنف عبدالرزاق: ۵/۹۳/۹۰۹، باب بنيان الكعبة، المجلس العلمي). مجمع الزوائد میں ہے:

وعن عبد الله بن عمرو قال: لما أهبط الله آدم بأرض الهند ومعه غرس من غرس الجنة فغرس بها... الخ. قال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير وفيه النهاس بن فهم وهو متروك. (مجمع الزوائد: ۳/۲۸۸، باب ما جاء في الكعبة، دار الفکر).

حلیۃ الاولیاء میں ہے:

عن عطاء عن أبي هريرة رضی اللہ عنہ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نزل آدم بالهند فاستوحش، فنزل جبريل فنادى بالأذان: الله أكبر الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، فقال له: ومن محمد هذا؟ فقال: هذا آخر ولدك من الأنبياء.

غریب من حدیث عمرو عن عطاء لم نکتبه إلا من هذا الوجه. (حیلة الاولیاء: ۱/۵، ۱۰۷، دار الفکر، والفردوس بمأثور الخطاب: ۴/۲۷۱، ۶۷۹۸، وسلسلة الضعیفة: ۱/۳۹۶، ۴۰۳).

درج کردہ روایتوں میں سے بعض ٹھیک ہے اور بعض پر کلام ہے، تاہم مجموعی طور پر یہ بات معلوم ہوئی کہ ارض ہند میں آدم علیہ السلام کے تشریف لانے کا تذکرہ زیادہ ملتا ہے۔ اور بعض روایتوں میں سرندیب کو ہند کا ایک حصہ قرار دیا ہے۔

ملاحظہ ہو ”اکامل فی التاریخ“ میں ہے:

وقیل: إن الله تعالى أهبط آدم قبل غروب الشمس من اليوم الذي خلقه فيه وهو يوم الجمعة مع حواء من السماء، فقال علي وابن عباس وقتادة وأبو العالية: إنه أهبط بالهند على جبل يقال له نود من أرض سرندیب، وحواء بجدة، قال ابن عباس: فجاء في طلبها فكان كلما وضع قدمه بموضع صار قرية وما بين خطوتيها مفاوز فسار حتى أتى جمعاً فازدلفت إليه حواء فلذلك سميت المزدلفة وتعارفا بعرفات فلذلك سميت عرفات واجتمعا بجمع فلذلك سميت جمعاً وأهبطت الحية بأصفهان، وإبليس بميسان وقيل: أهبط آدم بالبرية وإبليس بالابلة.

قال أبو جعفر: هذا ما لا يوصل إلى معرفة صحته إلا بخبر يجيئ معيء الحجة ولا نعلم خبراً في غير ذلك ما ورد في هبوط آدم بالهند فإن ذلك لما لا يدفع صحته علماء الإسلام. (الكامل في التاريخ لابن الأثير: ۱/۳۷، ۳۶).

البحر المحیط میں ہے:

”لما نزل آدم بسرندیب من الهند...“ (البحر المحیط: ۱/۳۱۵، سورة البقرة).

السراج المنیر میں ہے:

”فهبط آدم بسرندیب بأرض الهند على جبل يقول له: نود...“ (السراج المنیر: ۱/۴۹،

روح البیان میں ہے:

”وقع آدم بأرض الهند علی جبل سرنديب“۔ (تفسیر روح البیان: ۱/۸۷)۔

تاریخ الخمیس میں ہے:

”وعن ثابت البناني: حضروا لآدم ودفنوه بسرنديب من الهند... وصححه الحافظ

عماد الدين. (تاريخ الخميس: ۱/۶۳، بیروت). واللہ اعلم۔

حضرت آدم علیہ السلام کی جنت کی تحقیق:

سوال: زمین پر اترنے سے پہلے حضرت آدم علیہ السلام کو کبھی جنت میں تھے؟ جنت ارضی یا سماوی کو نسا قول

صحیح ہے اور حافظ ابن قیم کی اس مسئلہ میں کیا رائے ہے؟

الجواب: حضرت مولانا ادریس صاحب کاندھلویؒ نے معارف القرآن (۱/۱۲۸، ۲۸۹، ۲۸۰) مکتبہ

(المعارف) پر تحریر فرمایا ہے:

حضرت آدم علیہ السلام اور حواءؑ کو جس جنت میں رہنے کا حکم ہوا تھا اس سے وہی جنت جنت الخلد مراد ہے جس کا قیامت کے بعد متقین سے وعدہ ہے جیسا کہ قرآن کے سیاق و سباق سے معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ حضرت آدم علیہ السلام کے قصہ سے پیشتر آیت ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ میں اسی جنت الخلد کا ذکر ہو چکا ہے اس کے بعد حضرت آدم علیہ السلام اور حواءؑ کو ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ کا حکم ہوا اور ”الجنة“ کو معرف باللام ذکر فرمایا جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اس مقام پر ”الجنة“ سے معبود اور معروف جنت مراد ہے جس کا سابق میں ذکر ہو چکا ہے، پھر اس کے بعد حضرت آدم علیہ السلام کے بہو کا ذکر فرمایا اور بہو ط کے معنی اوپر سے نیچے اترنے کے ہیں بعد ازاں یہ فرمایا ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مَسْكَنٌ وَمَنْعَ إِلَى حِينٍ﴾ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کو ابتداء میں جس جگہ رہنے کا حکم دیا گیا تھا وہ زمین کے علاوہ کوئی اور جگہ تھی ورنہ اگر پہلے ہی سے زمین پر تھے تو پھر اس ارشاد کا کیا مطلب ہے کہ تم زمین

پراتر وادروہاں جا کر ٹھہرو۔

صحیح مسلم میں حضرت حذیفہ بن یمان ؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ قیامت کے دن اوگ اول حضرت آدم ؑ کی خدمت میں حاضر ہوں گے اور یہ عرض کریں گے:

”یا اباانا استفتح لنا الجنة فيقول: وهل اخرجكم من الجنة إلا خطيئة ابيكم“۔ (رواہ

مسلم: ۱/۱۱۲، باب اثبات الشفاعة، فیصل)۔

معلوم ہوتا ہے کہ حضرت آدم ؑ اسی جنت سے نکالے گئے تھے کہ جس جنت کا دروازہ مومنین کھلوانا چاہتے ہیں صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ ؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”احتج آدم وموسى عند ربهما فحج آدم موسى قال موسى: أنت آدم الذي خلقك

الله بيده ونفخ فيك من روحه وأسجد لك ملائكته وأسكنك في جنته ثم أهبطت الناس

بخطيئتك إلى الأرض...“ الخ۔ (رواہ مسلم: ۲/۳۳۵، باب حجج آدم وموسى عليهما السلام، ط: فیصل،

والبخاری: ۱/۴۸۴، باب وفاة موسى عليه السلام، ط: فیصل)۔

یہ حدیث بھی اسی کی تائید کرتی ہے کہ ﴿یا آدم اسکن أنت وزوجك الجنة﴾ میں ”الجنة“ سے وہی جنت مراد ہے جو آسمان پر ہے، حاشا جنت سے زمین کا کوئی باغ مراد نہیں ہے جیسا کہ بعض کو یہ غلط فہمی ہوگئی کہ آدم کو جس جنت میں رہنے کا حکم دیا گیا تھا وہ دنیا ہی کے باغوں میں سے کوئی گھٹا اور گنجان باغ تھا یہ بالکل غلط ہے پس جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ آیت میں جنت سے کوئی دنیاوی باغ مراد ہے جہاں حضرت آدم ؑ حواء ؑ آرام سے رہتے تھے اس باغ میں شیطان نے جا کر حضرت آدم ؑ کو دھوکا دیا یہ قول بالکل غلط ہے اور زہرہ برابر قابل التفات نہیں رہا، اتنی۔

قال الله تعالى: ﴿فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى، إن لك أن لا تجوع فيها ولا

تعري، وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى﴾ (سورة طه: ۱۱۶)۔

ترجمہ: سو نکلو اندرے تم کو بہشت سے پھر تم پر نہ جاؤ تکلیف میں تجھ کو یہ ملا ہے کہ نہ بھوکا ہو تو اس میں اور نہ

نگا اور یہ کہ نہ پیاس جھیلے تو اس میں اور نہ دھوپ۔

اس آیت میں حضرت آدم علیہ السلام کی جنت کی جو صفات بیان کی گئیں وہ صرف جنتِ سماوی کی صفات ہو سکتی ہیں نہ کہ جنتِ ارضی کی اور اس آیت میں آدم علیہ السلام کی جنت کا ذکر ہو رہا ہے۔

”حمادی الأرواح إلى بلاد الأفراح“ (ص ۶۴-۶۵) پر حافظ ابن قیمؒ نے ”ان لوگوں کے دلائل ذکر کرتے ہوئے جو جنتِ سماوی کے قائل ہیں“ فرمایا:

قالوا: ومما يدل على أن جنة آدم هي جنة المأوى ماروى هوذة بن خليفة عن عوف عن قسامة بن زهير عن أبي موسى الأشعري ؓ قال: ”إن الله تعالى لما أخرج آدم من الجنة زوده من ثمار الجنة وعلمه صنعة كل شيء فثماركم هذه من ثمار الجنة غير أن هذه تتغير وتلك لا تتغير“

قالوا: وقد ضمن الله سبحانه وتعالى له أن تاب إليه وأناب أن يعيده إليها كما روى المنهال عن سعيد بن جبیر عن ابن عباس ؓ في قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ قال: ... (يا رب ألم تسكني جنتك؟ قال: بلى، قال: أي رب ألم تسبق رحمتك غضبك قال: بلى، قال: أرأيت إن تبت وأصلحت أراجعني أنت إلى الجنة؟ قال: بلى، قال: فهو قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ وله طرق عن ابن عباس وفي بعضها: ”كان آدم قال لربه إذ عصاه: رب إن أنا تبت وأصلحت فقال له ربه: إني راجعك إلى الجنة“.

درج کردہ عبارات سے معلوم ہوا کہ حضرت آدم علیہ السلام زمین پر اترنے سے پہلے جنتِ سماوی میں تھے نہ کہ جنتِ ارضی میں، یہی جہور کا قول ہے۔

البتہ حافظ ابن قیمؒ اس مسئلہ میں جنتِ ارضی والے قول کی طرف مائل ہے کیوں کہ ”حمادی الأرواح إلى بلاد الأفراح“ میں لکھا ہے:

وقال آخرون: هي جنة غيرها جعلها الله له وأسكنه إياها ليست جنة الخلد، وهذا قول تكثر الدلائل الشاهدة له والموجبة للقول به... الخ. (حمادی الأرواح إلى بلاد الأفراح،

ص: ۵۷، الباب الثانی، ط: دار الفکر، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کا امت محمدیہ میں داخل ہونے کی تمنا کرنا:

سوال: حضرت موسیٰ علیہ السلام نے امت محمدیہ میں داخل ہونے کی تمنا کی تھی کیا اس کا ثبوت ہے؟ اور

لو کان موسیٰ حیاً لما وسعه إلا اتباعی“ یہ روایت کیسی ہے؟

الجواب: پہلی روایت البوہیم اصہبانی کی ”دلائل النبوة“ میں مذکور ہے۔

ملاحظہ فرمائیں:

(۱) حدثنا محمد بن أحمد بن الحسن قال ثنا محمد بن عثمان بن أبي شيبة قال ثنا جبار بن المغلس قال حدثنا الربيع بن النعمان عن سهيل بن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: إن موسى لما نزلت عليه التوراة وقرأها... إلى قوله: قال موسى ﷺ: يا رب فاجعلني من أمة أحمد ﷺ... الخ.

قال الشيخ: وهذا الحديث من غرائب حديث سهيل لا أعلم أحداً رواه مرفوعاً إلا من هذا الوجه تفرد به الربيع بن النعمان وبغيره من الأحاديث عن سهيل وفيه لين. (دلائل النبوة ص: ۳۱، ۳۰).

اس حدیث میں جبارہ بن مغلس ضعیف راوی ہے۔

امام بخاری ابن معین وغیرہ نے تضعیف کی ہیں اور ابن عدی نے فرمایا اس میں غفلت تھی۔ (تہذیب الکمال: ۴/۴۹۱)۔

بہر حال جبارہ بن مغلس اور ربیع بن النعمان کی یہ حدیث غریب اور ضعیف ہے ممکن ہے کہ جبارہ بن مغلس نے غفلت کی وجہ سے اسرائیلی روایت کو مرفوع کر دیا ہو۔

وللاستزادة انظر: (ابن الجوزی فی ”الضعفاء“: ۱/۱۶۵/۶۳۵، والبحاری فی ”التاریخ الصغیر“:

۱/۲۳۴، والعقيلي فی ”الضعفاء الكبير“، ترجمة: ۲۵۶، وابن عدی فی ”الکامل فی الضعفاء“: ۲/۶۰۲،

والذہبی فی ”المیزان“: ۲۸۷/۱، والنسائی فی ”الضعفاء والمترکین“: ترجمہ ۱۰۱)۔

(۲) حافظ ابو نعیم اصفہانی (م ۳۴۰ھ) نے حلیۃ الاولیاء میں کعب الاحبار سے تفصیلی قصہ ذکر فرمایا ہے،

اس کے آخر میں یہ الفاظ ہیں:

... فلما عجب موسیٰ علیہ السلام من الخیر الذی أعطى اللہ محمدًا صلی اللہ علیہ

وسلم وأمتہ، قال: یا لیتنی من أصحاب محمد! قال: فرضی موسیٰ کل الرضا. (الخرجه

ابو نعیم فی حلیۃ الاولیاء: ۵/۳۸۴-۳۸۶، دار الفکر).

نیز بعض سیرت کی کتابوں میں بھی یہ واقعہ مذکور ہے: مثلاً: (الخصائص الکبریٰ: ۲۱/۱، باب ذکرہ فی

التوراة والانجیل وسائر کتب اللہ المنزلۃ، بیروت، وسبل الہدی والرشاد: ۱/۹۹، الباب الثامن، والروض الانف:

۲۷۶/۱، فصل فی المولد).

بعض مفسرین نے بھی سورہ اعراف کی آیت کریمہ: ”وَأَلْقَى الْأُلُوحَ“ کی تفسیر میں اس قسم کے

واقعات قنادہ اور کعب الاحبار سے نقل کیے ہیں۔ مثلاً: (الکشف والبیان: ۴/۲۸۲، ط: بیروت، ان،

وتفسیر الخازن: ۲/۲۸۸، دار الفکر، وتفسیر السراج المنیر: ۱/۴۰۷، ط: بیروت، ومعالم التنزیل: ۳/۲۸۰،

والنفسیر المظہری: ۱/۱۲۷۳، ط: بیروت).

لیکن محققین حضرات نے ان واقعات کی تردید فرما کر اسرائیلیات میں شمار کیا ہے۔

ملاحظہ ہو ”الاسرائیلیات والموضوعات“ میں ہے:

قال: إسرائيلية مكذوبة في سبب غضب موسى لما ألقى الألواح... ومما يؤيد أنه من

وضع الإسرائيليين الدهشة أن نحواً من هذا المروي عن قتادة قد رواه الثعلبي وتلميذه

البغوي عن كعب الأحبار ولا خلاف إلا في تقديم بعض الفضائل وتأخير البعض الآخر، إلا

أنه لم يذكر إلقاء الألواح في آخره: ”فلما عجب موسیٰ من الخیر الذی أعطى اللہ محمدًا

وأمتہ قال: یا لیتنی من أصحاب محمد... الخ. (الاسرائیلیات والموضوعات للدكتور محمد بن

محمد ابوشهبه، ط: مكتبة السنة).

معالم التنزیل کے حاشیہ میں مرقوم ہے:

قال ابن عطية الأندلسي في "تفسيره" ۸۷/۶: وهذا قول ردئ لا ينبغي أن يوصف موسى عليه السلام به. وقال الحافظ ابن كثير: وروى ابن جرير عن قتادة في هذا قولاً غريباً لا يصح إسناده، إلى حكاية قتادة، وقد رده ابن عطية، وغير واحد من العلماء، وهو جدبر بالرد، وكأنه تلقاه قتادة عن بعض أهل الكتاب، وفيهم كذابون ووضاعون وأفاكون وزنادقة انظر: تفسير ابن كثير: ۲/۲۹۹، وقال القرطبي: والالتفات لما روى عن قتادة وإن صح عنه، ولا يصح أن إلقاء الألواح إنما كان لما رأى من فضيلة أمة محمد صلى الله عليه وسلم ولم يكن ذلك لأمته، وهذا قول ردئ لا ينبغي أن يضاف إلى موسى عليه السلام. "تفسير القرطبي: ۷/۲۸۸". (تعليق معالم التنزيل، بتحقيق محمد عبدالله النمر، عثمان جمعة، وسليمان مسلم: ۳/۲۸۰). والله أعلم۔

☆ دوسری روایت بھی ضعیف ہے۔

ملاحظہ ہو "تدوین الحديث" میں ہے:

(۱) وأما ما نسب إلى عمر رضی اللہ عنہ في الطبراني وغيره أنه جاء بمجموعة من التوراة وقال: وجدها مع أخ لي في بني زريق، فاحمر وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم غضباً فلما علم بذلك عمر رضی اللہ عنہ استغفر، فقال النبي ﷺ: "لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتباعي" نقل هذه الرواية في "معجم الزوائد" وقال: "في سنده أبو عامر قاسم بن محمد الأسدي وهو مجهول" فهي رواية ضعيفة. (تدوین الحديث لعلامہ مناظر حسن گیلانی، ص: ۲۱۱).

(۲) وعن جابر بن عبد الله رضی اللہ عنہ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تسئلوا أهل الكتاب عن شيء، فإنهم لن يهدوكم، وقد ضلوا، فإنكم إما أن تصدقوا بباطل، أو تكذبوا بحق، وإنه لو كان موسى حياً بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني."

(اخرجه البوصيري في "الزوائد" ۱/۲۴۸/۳۷۶)، والبيهقي في "شعب

الایمان" ۱/۲۰۰/۱۷۹، والديلمي ۵/۶۴/۷۴۶، واحمد ۳/۳۳۸/۱۴۶۷۲،

وعبدالرزاق (۲۶۴۲۱/۳۱۲/۵)، و ابویعلیٰ (۲۱۳۵/۱۰۲/۴)، قال حسین سلیم أسد: اسنادہ ضعیف، وقال الشيخ شعيب الارنؤوط في تعليقه على مسند احمد (۴۶۸/۲۲/۱۴۶۳۱): اسنادہ ضعیف لضعف مجالد : وهو ابن سعيد).

وانظر للمزيد من البحث: تعيق الشيخ شعيب الارنؤوط على مسند الامام احمد، رقم: ۱۴۶۳۱ و ۱۵۱۵۶، ومجمع الزوائد: ۱/۱۷۴، باب ليس لاحد قول مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، دار الفكر).

والله اعلم -



بسم اللہ الرحمن الرحیم

قال اللہ تعالیٰ:

﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ وَحَمَاءٌ بَيْنَهُمْ
تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَرِضْوَانًا﴾
﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ،
أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ، أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾

باب..... ﴿ع﴾

صحابہ کرام رضوان

اللہ تعالیٰ علیہم

اجمعین کا بیان

”اُولَئِكَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كَانُوا
أَفْضَلَ هَذِهِ الْأُمَّةِ: أَبْرَهَاقُلُوبًا، وَأَعَمَّهُمَا عِلْمًا وَأَقْلَاهَا تَكَاثُفًا
وَأَقْوَمَهَا هَدًى، وَأَحْسَنَهَا حَالًا، قَوْمَ اخْتَارَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى
لصَحْبَةِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِقَامَةِ دِينِهِ،
فَاعْرِفُوا لَهُمْ فَضْلَهُمْ، وَاتَّبِعُوا فِي أَثَارِهِمْ، وَتَمَسَّكُوا بِمَا
اسْتَلْطَقْتُمْ مِنْ أَخْلَاقِهِمْ وَسِيَرِهِمْ، فَإِنَّهُمْ كَانُوا عَلَى الْهَدْيِ
الْمُسْتَقِيمِ“

باب..... (۴)

صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا بیان

حضرت ابو بکر ؓ کو صدیق کہنے کی وجہ:

سوال: حضرت ابو بکر ؓ کو کیوں صدیق کہتے ہیں، بعض حضرات سے سنا ہے کہ انہوں نے سب سے پہلے معراج کی تصدیق کی تھی اس وجہ سے ان کو صدیق کہتے ہیں، اگر یہ واقعہ ہو تو ان کا لقب مصدق ہونا چاہئے، صدیق تو صادق کا مبالغہ ہے یعنی بہت سچے، برائے مہربانی وضاحت فرمائیے؟

الجواب: حضرت ابو بکر ؓ کو صدیق کا لقب معراج ہی کے واقعہ کی وجہ سے دیا گیا ہے۔

ملاحظہ فرمائیں متدرج حاکم میں ہے:

عن عروۃ عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: لما أسري بالنبي صلى الله عليه وسلم إلى المسجد الأقصى أصبح يتحدث الناس بذلك فارتد ناس فمن كان أمناً به وصدقه وسعوا بذلك إلى أبي بكر ؓ فقالوا: هل لك إلى صاحبك يزعم أنه أسري به الليلة إلى بيت المقدس قال: أو قال ذلك قالوا: نعم، قال: لئن كان قال ذلك لقد صدق قالوا: أو تصدقه أنه ذهب الليلة إلى بيت المقدس وجاء قبل أن يصبح قال: نعم إني لأصدق

فیما هو أبعد من ذلك أصدق به خبر السماء في غدوة أو روحة فلذلك سمي أبو بكر الصديق. هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. وافقه الذهبي. (المستدرک علی الصحیحین: ۸۵/۳).

صديق جس طرح صادق کا مبالغہ ہے اسی طرح مصدق کے معنی میں بھی مستعمل ہے۔

ملاحظہ ہو لسان العرب میں ہے:

الصديق مثال الفسيق الدائم التصديق ويكون الذي يصدق قوله بالعمل ذكر الجوهري ولقد أساء التمثيل بالفسيق في هذا المكان، والصديق المصدق وفي التنزيل وأمه صديقة أي مبالغة في الصدق والتصديق على النسب أي ذات تصديق وقوله تعالى والذي جاء بالصدق وصدق به روي عن علي بن أبي طالب رضوان الله تعالى عليه أنه قال: الذي جاء بالصدق محمد صلى الله عليه وسلم والذي صدق به أبو بكر رضي الله تعالى عنه... (لسان العرب: ۱۰/۱۹۳، وكذا في تاج العروس: ۶/۴۰۵).

وقيل سمي صديقاً لبداره إلى تصديق رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل ما جاء به عموماً ويشهد لراجع هذا القول: إن الصديق في اللغة فعيل معناها المبالغة في التصديق أي يصدق بكل شيء أول وهلة... ويجوز أن يكون سمي بذلك مبالغة في وضعه بالصدق وشهد لذلك ما رواه أبو داود قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة من أبي بكر. (الرياض النضرة في مناقب العشرة: ۸۰/۱).

قرآن کریم میں ”کاذبہ“ مجرد سے ”مکذبة“ مزید فیہ کے معنی میں مستعمل ہے، اسی طرح ”صديق“

مجرد سے ہے جو ”مصدق“ مزید فیہ کے معنی میں آتا ہے۔

ملاحظہ ہو تفسیر بیضاوی میں ہے:

وإن كان على التكذيب للحق والتولى عن الصواب كما يقول: ألم يعلم بأن الله يرى ويطلع على أحواله من هداه وضلاله وقيل: المعنى أرايت الذي ينهى عبداً يصلى والمنهى

علی الہدی آمر بالتقوی والنہی مکذب متولی . (تفسیر البیضاوی، ص ۸۰۵)۔

تفسیر ابی السعود میں ہے:

إن كان علي الهدي فيما ينهي عنه من عباد الله تعالى أو أمراً بالتقوى فيما يأمر به من

عبادة الأوثان كما يعتقد مذهباً للحق معروفاً عن الصواب . (تفسیر ابی السعود: ۶/۴۵۰)۔

و كذا في تفسير النسفي: ۳۶۹/۲، و تفسير القرطبي: ۸۴/۲۰، تفسير الطبري: ۱۶۴/۳)۔

یعنی آیت کریمہ: ﴿أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَبَ وَتَوَلَّى﴾ میں جو شخص مراد ہے وہی ﴿نَاصِيَةٌ كَاذِبَةٌ﴾ میں مراد ہے، لہذا ”کاذبہ“ ”مکذب“ کے معنی میں ہے، اسی طرح ایک قول کے مطابق صدیق مصدق کے معنی میں ہے۔ واللہ اعلم۔

حضرت ابوبکر صدیق ؓ کی خلافت پر اجماع کا حکم:

سوال: حضرت ابوبکر صدیق ؓ کی خلافت پر حضرت سعد بن عبادہ ؓ کی بیعت کے بغیر اجماع

کہاں منعقد ہوا؟

الجواب: حضرت سعد بن عبادہ ؓ کے بیعت کرنے یا نہ کرنے میں اختلاف ہے، ایک روایت

کے مطابق انہوں نے بیعت کر لی تھی اور اگر بالفرض بیعت نہ کی ہو تو ان کا سکوت اور مخالفت نہ کرنا بھی بیعت کے قائم مقام ہے، کیونکہ بیعت کرنے کا ایک مقصد امور خلافت میں رکاوٹ نہ بننا ہے اور وہ حاصل ہو گیا ہاں صراحۃً بیعت فرماتے تو امور خلافت کے کچھ کام ان کے ذمہ لگائے جاتے، غرضیکہ بالفرض اگر بیعت نہ بھی ہو تو بھی اتفاق حاصل ہو گیا ہاں آگے بڑھ کر کوئی عہدہ قبول کرنے سے اجتناب فرمایا بلکہ قرین قیاس یہی ہے کہ کچھ دیر کے بعد بیعت فرما کر کنارہ کشی اختیار فرمائی۔

محقق ابن کثیر ”البدایہ والنہایہ“ میں فرماتے ہیں:

وقد اتفق الصحابة رضي الله تعالى عنهم علىبيعة الصديق في ذلك الوقت، حتى

علي بن أبي طالب ؑ والزبير بن العوام ؑ، والدليل على ذلك ما رواه البيهقي حيث قال: ... عن أبي سعيد الخدري ؑ قال: قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم، واجتمع الناس في دار سعد بن عباد، وفيهم أبو بكر ؑ وعمر ؑ، قال: فقام خطيب الأنصار فقال: أتعلمون أنا أنصار رسول الله صلى الله عليه وسلم فنحن أنصار خليفته كما كنا أنصاره، قال: فقام عمر بن الخطاب ؑ فقال: صدق قائلكم ولو قلتم غير هذا لم نبايعكم فأخذ بيد أبي بكر وقال: هذا صاحبكم فبايعوه، فبايعه عمر ؑ، وبايعه المهاجرون والأنصار... الخ. (البداية والنهاية: ۶/۶۹۳، خلافة أبي بكر الصديق ؑ: ط: الرياض).

وأخرج الإمام أحمد في "مسنده" (۱/۱۸۵) بإسناده عن حميد بن عبد الرحمن قال: توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر في طائفة من المدينة... قال: وانطلق أبو بكر وعمر يتقاودان حتى أتوهم، فتكلم أبو بكر، فلم يترك شيئاً أنزل في الأنصار ولا ذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأنهم إلا ذكره... ولقد علمت يا سعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: وأنت قاعد "قريش ولالة هذا الأمر، فبر الناس تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم" فقال له سعد: صدقت، نحن الوزراء وأنتم الأمراء.

قال الشيخ شعيب الأرناؤوط في "تعليقه على مسند الإمام أحمد": صحيح لغيره، رجاله ثقات رجال الشيخين، وهو مرسل.

ابن الجوزي "المنتظم في تاريخ الملوك والأمم" میں فرماتے ہیں:

روى سيف، عن ثابت بن معاذ الزيات، عن الزهري، عن يزيد بن معن السلمي، قال: قام سعد بن عباد يوم السقيفة،... الخ. (المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: ۴/۶۷، ذكربيعة أبي بكر، بيروت).

ابن جرير طبری "تاريخ الأمم والملوك" میں فرماتے ہیں:

... وتتابع القوم على البيعة وبايع سعد... الخ. (تاريخ الامم والملوك: ۳/۲۱۰، ذكر الخبير عما جرى بين المهاجرين والأنصار في امر الامارة في سقيفة بني ساعدة، ط: الرياض).

تاریخ ابن خلدون میں ہے:

علامہ طبری نے لکھا ہے کہ حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ نے بھی تھوڑی دیر کے بعد اسی دن حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کر لی تھی۔ (تاریخ ابن خلدون، رسول اور خلفائے رسول: ۱، ۲۲۱)۔ واللہ اعلم۔

بعض صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کے غسل کی تحقیق:

سوال: حضرت عمر، عثمان و علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم شہید ہوئے تو انہیں غسل دیا گیا یا نہیں؟

الجواب: حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے غسل کے بارے میں امام حاکم نے مستدرک میں روایت کی ہے کہ انہیں غسل دیا گیا تھا۔

روی الحاکم (فی "المستدرک" (۱۱۲/۳، ۴۵۱۴، مقتل عمر) بإسنادہ عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال: عاش عمر رضی اللہ عنہ ثلاثاً بعد أن طعن ثم مات فغسل وكفن .

وروی عنہ البیہقی فی "السنن الکبریٰ" (۸/۴۸، کتاب الجنایات، دار المعرفۃ، بیروت).

و کذا البوصیری فی "الزوائد" (۲۲۸/۹، ۸۸۷۱)، والحافظ ابن حجر فی "التلخیص" (۲۹۹/۲). حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے متعلق کتب تاریخ میں تصریح ہے کہ انہیں غسل دیا گیا تھا۔

حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں ملاحظہ ہو: "البدایہ والنہایہ"، ابن کثیر (م ۷۷۷) فرماتے ہیں:

وجماعة من خدمه حملوه علی باب بعد ما غسلوه وکفنوه ، وزعم بعضهم أنه لم

یغسل ولم یکفن والصحیح الأول ... (البدایہ والنہایہ: ۷/۲۰، صفة قتله رضی اللہ تعالیٰ عنہ، ط: الریاض،

و "فتنة مقتل عثمان بن عفان" لمحمد بن عبد الله الصبحی: ۲/۶۰، ط: السعودیة).

مسند احمد میں روایت ہے:

شهدت عثمان بن عفان ، دفن في ثيابه بدمائه ولم يغسل .

قال الشيخ شعيب الأرنؤوط في "تعليقه" (۵۴۸/۱، ۵۳۱): إسناده ضعيف، محبوب بن

محرز ضعفہ الدارقطنی، وقال أبو حاتم: یکتب حدیثہ، وذكرہ ابن حبان فی "الثقات" وإبرہیم بن عبد اللہ بن فروخ، مجهول .

قال أحمد شاكر في "تعليقه" (۳۹۲/۱): "في إسناده نظر".

عدم غسل والی روایت درج ذیل کتب تاریخ میں مذکور ہے:

("الکامل فی التاریخ" لابن اثیر: ۱۸۰/۳، ذکر الموضع الذی دفن فیہ، و "تاریخ مدینۃ دمشق" لابن عساکر (۵۷۱مھ): ۵۲۷/۳۹، بیروت، و "تاریخ السلام" لسدھی (۷۴۸مھ): ۴۸۱/۳، و "الفتنۃ ووقعۃ الجمل" لسیف بن عمر الضبی الاسدی (۲۰۰مھ): ص: ۸۵، و "تاریخ الامم والملوک" لمحمد جریر الطبری: ۱۴۴/۵، ذکر الخبر عن موضع الذی دفن فیہ عثمانؓ ط: الریاض، و "فتنۃ مقتل عثمان بن عفانؓ" لمحمد بن عبد اللہ الصبحی: ۷۱۸/۲، القسم الرابع، ط: السعودیۃ، و "لتمهیدو البیان فی مقتل الشہید عثمان" لمحمد یحیی الاندلسی (۷۴۱مھ): ۱/۱۴۸، و "المنتظم فی تاریخ الملوک والامم" لابن الجوزی (۵۹۷مھ): ۵۹/۵، ذکر من ولیہ بعدموتہ وصفۃ دفنہ بیروت).

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے غسل کے بارے میں تقریباً اتفاق ہے کہ ان کو غسل دیا گیا تھا۔

روی ابو نعیم فی "معرفۃ الصحابۃ" (۱/۱۰۰/۳۲۶)، فقال: حدثناسلیمان بن أحمد، ثنا أحمد بن علی الأبار، ثنا أبو أمية: عمرو بن هشام الحراني، ثنا عثمان بن عبد الرحمن الطرائفي، ثنا إسماعيل بن راشد، قال: قبض علي رضي الله تعالى عنه، في شهر رمضان في سنة أربعين وغسله الحسن والحسين وعبد الله بن جعفر، كفن في ثلاثة أثواب ليس فيها قميص، وكبر عليه الحسن تسع تكبيرات .

ورواه الطبراني في "الكبير" (۱/۹۷/۱۶۸، نسبة علي بن أبي طالبؓ).

قال الهيثمي (۸۰۷مھ) فی "المجمع" (۱/۱۴۵)، كتاب المناقب، ط: دالفكر: "رواه

الطبراني وهو مرسل وإسناده حسن".

محقق ابن کثیرؒ فرماتے ہیں:

وقد غسله ابنه الحسن والحسين وعبد الله بن جعفر وصلى عليه الحسن فكبر عليه

تسع تکبیرات. (البداية والنهاية: ۳۵۱/۷، صفة مقتله رضي الله تعالى عنه، ط: الرياض).

ولاستزادة انظر: ("تاريخ الامم والملوك" : ۸۶/۶، ذكر النخبر عن سبب قتله ومقتله، ط: الرياض بو "الكامل في التاريخ" : ۲/۲۵۸، ذكر مقتل امير المؤمنين علي بن ابي طالب، ط: بيروت، وتاريخ مدينة دمشق: ۴۲/ ۵۶۰، واسد الغابة لابن الاثير: ۱/ ۸۰، خلاصة الریاض النضره فی مناقب العشره للمحب الطبري، ذكر تاريخ مقتله: ۱/ ۲۹۶، والطبقات الكبرى لمحمد ابن سعد: ۳/ ۳۷، ذكر عبد الرحمن ملجم، دار صادر بيروت، وتهذيب الاسماء للامام النووي (۶۷۶ھ، ص ۹۱، ومختصر تاريخ مدينة دمشق لابن منظور (۷۱۱ھ) : ۵/ ۴۴۴).

تاریخ اسلام میں ہے:

حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ نے (حضرت عثمان بن عفانؓ کے) جنازہ کی نماز پڑھائی بغیر غسل کے انہیں کپڑوں میں جو پہنے ہوئے تھے۔ (تاریخ اسلام: ۱/ ۳۲۰)۔

حضرت حسن بن علی حضرت حسین بن علی اور حضرت عبداللہ بن جعفر رضی اللہ عنہم نے آپ کو غسل دیا اور تین کپڑوں میں کفایا جن میں قمیص نہیں تھی۔ (تاریخ اسلام: ۱/ ۵۱۷)۔
تاریخ ابن خلدون میں ہے:

اور بغیر غسل کے انہیں کپڑوں کے ساتھ دفن کیا جو پہنے ہوئے تھے۔ (تاریخ ابن خلدون: ۱/ ۴۵۹)۔
درج کردہ عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ کتب تاریخ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو غسل دینے کے بارے میں اتفاق ہے، اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے بارے میں اختلاف ہے بعض میں غسل کا ذکر ہے اور بعض کتب میں نہیں لیکن ابن کثیر نے غسل دئے جانے کو ترجیح دی ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

اُم حکیمؓ کے دوسرے نکاح کی تحقیق:

سوال: فضائل اعمال میں بحوالہ اسد الغابہ لابن الاثیر حضرت اُم حکیم بنت حارثؓ کے اسلام اور جنگِ جنادین میں شرکت کا واقعہ مذکور ہے اس میں یہ بھی ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں جب روم کی لڑائی ہوئی تو اس میں حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ بھی شریک ہوئے اور ان کی زوجہ ام حکیم بھی ساتھ تھیں، حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ اس جنگ میں شہید ہو گئے اور حضرت خالد بن سعید رضی اللہ عنہ نے ان سے نکاح کر لیا اور اسی سفر میں مرج الصفر

مقام میں رخصتی کا ارادہ کیا... الخ اس واقعہ پر اشکال یہ ہے کہ ام حکیم بنت حارثؓ نے اسی سفر میں اپنے شوہر عکرمہؓ کی شہادت کے بعد دوسری شادی بغیر عدت گزارے ہوئے کر لی، کیونکہ اس واقعہ میں عدت کا کوئی ذکر نہیں ہے؟

الجواب: اسد الغابہ میں عدت گزارنے کا کوئی ذکر نہیں ہے، لیکن تاریخ کی دیگر کتابوں میں چار مہینے دس دن عدت گزارنے کا ذکر موجود ہے۔
ملاحظہ ہو طبقات ابن سعد میں ہے:

أخبرنا محمد بن عمر قال حدثني عبد الحميد بن جعفر عن أبيه قال: شهد خالد بن سعيد فتح أجنادين وفحلٍ ومرج الصفرو كانت أم حكيم بنت الحارث بن هشام تحت عكرمة بن أبي جهل فقتل عنها بأجنادين فاعتدت أربعة أشهر وعشراً وكان يزيد بن أبي سفيان يخطبها... الخ. (الطبقات الكبرى لابن سعد: ۴، ۹۸ ط: دار صادر).

وللاستزادة انظر: (الوافي بالوفيات: ۸۲/۳، لمصالح الدين خليل بن ابيك الصفدي، بيروت، وتاريخ مدينة دمشق: ۷۰/۲۲۷، ام حكيم بنت الحارث بن هشام).
الاستيعاب میں ہے:

قال: كان أم الحكيم بنت الحارث بن هشام تحت عكرمة بن أبي جهل فقتل عنها بأجنادين فاعتدت أربعة أشهر وعشراً وكان يزيد بن أبي سفيان يخطبها... الخ. (الاستيعاب لابن عبد البر: ۴/۱۹۳۲).

ان عبارات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حضرت ام حکیم بنت الحارثؓ نے چار مہینے دس دن عدت گزار لی تھی اس کے بعد حضرت خالد بن سعیدؓ سے مرج الصفرو مقام میں ان کا نکاح ہوا اور ۴۰۰ درہم مہر طے ہوا دوسری بات یہ ہے کہ حضرت عکرمہؓ جنگ اجنادین میں شہید ہوئے اور تاریخی صراحت کے مطابق جنگ اجنادین ۱۳ھ جمادی الاولیٰ میں حضرت ابو بکر صدیقؓ کے اخیر زمانے میں ہوئی اور مرج الصفرو کا واقعہ ۱۴ھ محرم میں پیش آیا حضرت عمرؓ کے زمانہ خلافت میں، اس اعتبار سے تقریباً پہلے شوہر کی وفات کے بعد

دوسرے نکاح تک ۷ ماہ کا فاصلہ موجود ہے۔

تاریخ دمشق میں ہے:

وقال الواقدي: واليقين عندنا أن أجنادين كانت في جمادى الأولى سنة ثلاث عشرة

وشر بها أبو بكر رضی اللہ عنہ وهو بآخر رمق. (تاریخ مدینة دمشق لابن عساکر: ۱۰۳/۲).

دوسرے نکاح کے بارے میں ”الطبقات الکبریٰ“ میں ہے:

وكانت وقعة مرج الصفر في المحرم سنة أربع عشرة في خلافة عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ.

(الطبقات الکبریٰ لابن سعد: ۴/۹۹، دار صادر).

قال الواقدي: وفي سنة أربع عشرة كان فتح مرج الصفر. (مختصر تاریخ دمشق: ۱/۶۹).

اس سے واضح ہو گیا کہ دونوں واقعات میں تقریباً ۷ ماہ کا وقفہ ہے اور ام کلیم بنت حارث کی عدت کے

بارے بھی صراحت موجود ہے، اور ویسے بھی صحابہ کرام سے ناممکن ہے کہ وہ ایک حکم شریعت کو نظر انداز کریں۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں آیت کا نزول:

سوال: حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں کوئی آیت کریمہ نازل ہوئی ہے یا نہیں؟

الجواب: حدیث شریف میں آتا ہے۔

ملاحظہ ہو:

عن أم سلمة رضي الله تعالى عنها قالت في بيتي نزلت... ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ

عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ قالت: فأرسل رسول الله ﷺ إلي علي وفاطمة والحسن

والحسين، فقال: هؤلاء أهل بيتي قالت: فقلت: يا رسول الله أنا من أهل البيت قال: بلى، إن

شاء الله أخرجهما الثلاثة. (اسد الغابة: ۵/۵۸۹، المستدرک علی صحیحین: ۳/۱۷۹، ۴۷۰، مناقب اہل

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم).

حدیث مذکورہ سے صرف یہ پتہ چلتا ہے کہ یہ آیت کریمہ حضرت ام سلمہؓ کے گھر میں نازل ہوئی البتہ اس حدیث میں صراحت نہیں کہ انہیں کے بارے میں نازل ہوئی، ہاں آپؐ کے گھر میں اس کا نازل ہونا یقیناً آپ کے لئے باعث فضیلت ہے اس کے علاوہ کوئی صریح آیت کریمہ آپ کی شان میں نازل ہوئی ہو یہ نظر سے نہیں گزرا۔ واللہ اعلم۔

بیت اللہ میں حضرت علیؓ کی ولادت کی تحقیق:

سوال: کیا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی ولادت خانہ کعبہ میں ہوئی؟ اور وہ کون سے صحابی ہیں جن کی ولادت خانہ کعبہ میں ہوئی اور ان کی والدہ کا نام کیا ہے؟

الجواب: صرف ایک ہی صحابی حضرت حکیم بن حزامؓ ہیں جن کی ولادت خانہ کعبہ میں ہوئی اور حضرت علیؓ کی ولادت خانہ کعبہ میں نہیں ہوئی، بلکہ حضور ﷺ کی ولادت کے مکان کے نزدیک مقام سوق اللیل میں ان کی ولادت ہوئی۔

روی الحاکم فی "المستدرک" (۶۰۴۱/۵۸۷/۳) ذکر مناقب حکیم بن حزام القرشیؓ: ط:
دار بن حزم: فقال: سمعت أبا الفضل الحسن بن يعقوب يقول: سمعت أبا أحمد محمد بن عبد الوهاب يقول: سمعت علي بن غنام العامري يقول: ولد حكيم بن حزام في جوف الكعبة دخلت أمه الكعبة فمخضت فيها فولدت في البيت.
امام نوویؒ شرح مسلم میں فرماتے ہیں:

وفيه حكيم بن حزامؓ ومن مناقبه أنه ولد في الكعبة قال بعض العلماء ولا يعرف أحد شاركه في هذا. (شرح مسلم للنووي: ۷۷/۱، باب بيان حكم عمل الكافر إذا أسلم بعده، ط: فيصل).
شرح المہذب میں ہے:

وأما حكيم بن حزامؓ... وكان ولد في جوف الكعبة ولم يصح أن غيره ولد في

الکعبة. (المجموع شرح المہذب: ۶/۲۶۶)۔

البدر المنیر میں ہے:

فائدة: حکیم ہذا ولد فی جوف الکعبة، ولا يعرف أحد ولد فیہا غیرہ، وأما ماروي عن علي ؑ أنه ولد فیہا فضعیف، وخالف الحاکم فی ذلك، فقال فی "المستدرک" فی ترجمة علي: إن الأخبار تواترت بذلك. (البدر المنیر فی تخریج الاحادیث والآثار الواقعة فی الشرح الكبير لابن الملتن الشافعی (م ۸۰۴ھ): ۶/۴۸۹، باب البیوع المنہی عنہا، ط: الریاض، السعودیة)۔

الاکمال میں ہے:

حکیم بن حزام ؑ هو ابن أخي خديجة أم المؤمنين ولد فی الکعبة قبل الفیل بثلاث عشرة سنة. (الاکمال فی اسماء الرجال، ص: ۵۹۱)۔

الاستیعاب میں ہے:

حکیم بن حزام ؑ ولد فی الکعبة وذلك أن أمه دخلت الکعبة فی نسوة من قريش فضربها المخاض فأثبت بنطع فولدت حکیم بن حزام... (الاستیعاب: ۱/۳۲۰)۔

قال ابن مندة: ولد حکیم فی جوف الکعبة. (سير اعلام النبلاء: ۳/۴۶۰)۔

وللاستزادة انظر: (السنجوم الزاهرة فی منوك مصر والقاهرة: ۱/۱۴۶، والاصابة: ۲/۹۸، وتاريخ الاسلام للامام الذهبي: ۴/۱۹۸، بیروت، وتاريخ دمشق: ۱۵/۹۸)۔

البتہ بعض حضرات نے بلا سند یہ تحریر فرمایا ہے کہ حضرت علی ؑ کی ولادت خانہ کعبہ میں ہوئی، بلکہ امام حاکم نے فرمایا کہ متواتر روایات سے ثابت ہے کہ حضرت علی ؑ کی ولادت خانہ کعبہ میں ہوئی۔
ملاحظہ ہو مستدرک حاکم میں ہے:

عن مصعب بن عبد الله فذكر نسب حکیم بن حزام وزاد فيه وأمه فاخته بنت زهير بن أسد بن عبد العزى وكانت ولدت حکیماً فی الکعبة وهي حامل فضربها المخاض وهي فی جوف الکعبة فولدت فیہا فحملت فی نطع وغسل ما كان تحتها من الثياب عند حوض زمزم

ولم یولد قبلہ ولا بعده فی الکعبۃ أحد.

قال الحاکم : وَهَمَّ مصعب فی الحرف الأخير فقد تواترت الأخبار أن فاطمة بنت أسد ولدت أمير المؤمنين علی بن أبی طالب کرم الله وجهه فی جوف الکعبۃ. (المستدرک علی الصحيحین: ۳/ ۵۸۸/ ۴۴، ذکر مناقب حکیم بن حزام القرشی، دار ابن حزم).

اس کے علاوہ علامہ فاکھی (م ۲۷۵ھ) نے ”اخبار مکة“ (۳/ ۲۲۶/ ۱۸، ذکر اوائل الاشیاء الی حدثت بمكة) میں فرمایا ہے کہ: ”إن علیاً أول من ولد من بني هاشم فی جوف الکعبۃ.

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی جائے ولادت کے بارے میں التاریخ القویم میں ہے:

كانت موضع ولادة علی بن ابی طالب بمكة بسوق اللیل بأعلى الشعب وموضع ولادة بقرب موضع ولادة النبی بینہما اقل من مائتی متر. (التاریخ القویم ۱/ ۲۹۰ موضع ولادة علی بن ابی طالب علیہ السلام).

نیر شیعوں کی کتاب (اعلام الودی لاعلام الہدی لابی علی الفضل بن الحسن الطبرسی) میں حضرت علی علیہ السلام کی ولادت کعبہ میں ہونا مذکور ہے اسی طرح ابن المغازی کی کتاب مناقب علی ابن ابی طالب میں مذکور ہے کہ حضرت علی علیہ السلام کی ولادت کعبۃ اللہ میں ہوئی لیکن اس کی سند معتبر نہیں ہے۔ السیرۃ الحلبیہ میں ہے:

وكون علی علیہ السلام ضمن المہر فهو غلط لأن علیاً كان صغيراً لم یبلغ سبع سنین ای لأنه ولد فی الکعبۃ، وعمره صلى الله عليه وسلم ثلاثون سنة فأكثر... وقيل الذي ولد فی الکعبۃ حکیم بن حزام علیہ السلام، قال بعضهم: لا مانع من ولادة كليهما فی الکعبۃ لكن فی النور حکیم بن حزام ولد فی جوف الکعبۃ ولا يعرف ذلك لغيره، وأما ماروي أن علیاً علیہ السلام ولد فیها فضعيف عند العلماء قاله النووی. (السیرۃ الحلبیہ: ۱/ ۱۳۹).

حضرت حکیم بن حزام علیہ السلام کی والدہ کے نام سے متعلق ”تہذیب الکمال“ میں ہے:

وأمة أم حکیم فاختة بنت زهير بن الحارث بن اسد بن عبد العزی. (تہذیب الکمال: ۷/ ۱۷۱).

الاصابة میں ہے:

واسم امہ صفیة وقیل فاخنة وقیل زینب بنت زہیر... (الاصابة: ۹۷/۲).

خلاصہ: مذکورہ عبارات سے معلوم ہو گیا کہ صرف ایک صحابی کی ولادت کعبہ میں ہوئی اور وہ حکیم بن حزام ؓ ہیں ان کی والدہ کا نام فاخنة بنت زہیر ہے، اور حضرت علی ؓ کی کعبہ میں ولادت کا قول نہایت ضعیف ہے، دراصل یہ بعض شیعوں کی روایت ہے اور ان کی بھی معتبر کتب جیسے اصول الکافی وغیرہ میں مذکور نہیں ہے، ہمارے علماء کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ حضرت علی ؓ کی ولادت کعبہ میں نہیں ہوئی بلکہ مقام سوق اللیل پر ہوئی جو حضور ﷺ کی جائے ولادت سے قریب ہے۔ واللہ ﷻ اعلم۔

نبوت علی ؓ کا قائل فرقہ:

سوال: شیعہ کے عقائد میں سے آپ مجھے ایسا مواد فراہم کر سکتے ہیں جس میں یہ ہو کہ وہ حضرت علی ؓ کو نبی مانتے ہیں وہ ابھی تک علی ؓ ہی کہتے ہیں امید ہے کہ آپ حوالہ بتائیں گے؟

الجواب: شیعوں کی مشہور کتاب الاصول الکافی میں یہ بات موجود ہے۔ ملاحظہ ہو:

”حدثنا سعيد الأعرج قال: دخلت أنا وسليمان بن خالد علي أبي عبد الله عليه السلام فابتدأنا فقال: يا سليمان ما جاء عن أمير المؤمنين عليه السلام يؤخذ به وما نهى عنه ينتهى عنه جرى له من الفضل ما جرى لرسول الله ﷺ ولرسول الله ﷺ الفضل علي جميع ما خلق الله، المعيب علي أمير المؤمنين عليه السلام في شيء من أحكامه كالمعيب علي الله عز وجل وعلي رسول الله ﷺ والراد عليه في صغيرة أو كبيرة علي حد الشرك بالله، كان أمير المؤمنين صلوات الله عليه باب الله الذي لا يؤتى إلا منه، وسيله الذي من سلك بغيره هلك، وبذلك جرت الائمة عليهم السلام واحد بعد واحد، جعلهم الله أركان الأرض أن تميد بهم، والحجة البالغة علي من فوق الأرض ومن تحت الثرى.

وقال: قال أمير المؤمنين: أنا قسيم الله بين الجنة والنار وأنا الفاروق الأكبر وأنا صاحب العصا والميسم ولقد أقرت لي جميع الملائكة والروح بمثل ما أقرت لمحمد ﷺ ولقد حملت علي مثل حمولة محمد ﷺ وهي حمولة الرب وأن محمداً يدعى فيكسي ويستنطق وادعى فاكسي واستنطق فأنطق علي حد منطقته. (الكافي: ۱/ ۱۹۷، باب ان الائمة هم أركان الأرض، دار الكتب الإسلامية).

الکافی کی اس عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ اہل تشیع کے نزدیک حضرت علیؑ تقریباً مقام نبوت پر فائز ہیں۔ واللہ اعلم۔

حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو زہراء کہنے کی وجہ:

سوال: بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ حضرت فاطمہؑ کو زہراء اس لئے کہتے ہیں کہ انہیں حیض نہیں آتا تھا تاکہ ان کی نماز اور روزہ قضا نہ ہو جائے کیا یہ بات صحیح ہے؟

الجواب: یہ بات صحیح نہیں ہے کہ حضرت فاطمہؑ کو حیض نہیں آتا تھا اس سے شیعیت کی بو محسوس ہوتی ہے۔ اس کی کئی وجوہ ہیں جو حسب ذیل درج ہیں۔

(۱) زہراء کا معنی ہے خوب صورتی یا روشن چہرے والا ہونا (یعنی اس معنی کا حیض نہ آنے سے کوئی واسطہ ہی نہیں۔

(۲) حیض نہ آنے کی وجہ سے زہراء کہنا، یہ بات ثابت نہیں ہے۔

(۳) اگر کہا جائے کہ ایک حدیث میں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث بالکل صحیح نہیں ہے۔

ملاحظہ ہو فیض القدیر میں ہے:

وفي الفتاوى الظهيرية للحنفية أن فاطمة رضي الله تعالى عنها لم تحض قط ولما ولدت طهرت من نفاسها بعد ساعة لتلا نفوتها صلاة قال: ولذلك سميت الزهراء وقد

ذکرہ من أصحابنا المحب الطبري في ذخائر العقبی في مناقب ذوی القربی وأورد فيه حديثين: أنها حوراء آدمية طاهرة مطهرة لا تحيض، ولا يرى لها دم في طمث ولا ولادة. (فيض القدير ۴/۴۲۲ برقم: ۵۸۳۵).

قال العلامة المناوي (۹۵۲-۱۰۳۱ھ) في "تحاف السائل بما لفاطمة من المناقب" (ص ۱۲): لكن الحديثان المذكوران رواهما الحاكم وابن عساكر عن أم سليم زوج أبي طلحة. وهما موضوعان كما جزم به ابن الجوزي، وأقره على ذلك جمع منهم: الجلال السيوطي مع شدة عليه.

والحديث: ابنتي فاطمة حوراء آدمية لم تحض... الخ. أخرجه الخطيب في "التاريخ" (۳۳۱/۱۲) بسنده عن أبي معبد عن ابن عباس رضي الله عنه مرفوعاً، وقال: "في إسناده هذا الحديث من المجهولين غير واحد وليس بثابت".

اس کی سند میں حسن بن عمرو بن سیف السدوسی راوی پر کلام ہے۔ ملاحظہ ہو:

كذبه ابن المديني، وقال البخاري: كذاب، وقال الرازي: متروك. (میزان الاعتدال: ۳۹/۲، ترجمہ: ۱۹۹۹ء).

اور دوسرے راوی قاسم بن مطیب کے بارے میں ابن حبان فرماتے ہیں: يستحق الترك... كان يخطيء على قلة روايته. (میزان الاعتدال: ۴/۳۰۰، ترجمہ: ۶۸۴۳ء).

وأورده ابن الجوزي في "الموضوعات" (۴۲۱/۲)، الحديث السابع، وأخرجه أيضاً: الصيداوي في "معجم الشيوخ" (۳۳۶/۲۱۶/۲)، وأورده السيوطي في "اللآلئ المصنوعة" (۳۶۵/۱): ط: دار الكتب العلمية بيروت)، وقال الذهبي في "التلخيص" (۳۲۵/۸۹/۱) إسناده مظلم، فيه مجاهيل.

حديث آخر: "أما علمت أن ابنتي طاهرة مطهرة فلا يرى لها دم في طمث ولا ولادة. أورده المحب الطبري (۶۱۵-۶۹۴ھ) في "ذخائر العقبی في مناقب ذوی قربی"

(ص: ۴۴، ذکر طہارتہا من حیض الآدمیات، ط: القاہرۃ) وهو باطل أيضاً فإنه من رواية داود بن سليمان الغازي عن علي بن موسى الرضى .

قال الحافظ الذهبي (م ۷۴۸ھ) في "الميزان" (۲/ ۱۹۸، ترجمة: ۲۶۰۸): داود بن سليمان الجرجاني الغازي، عن علي بن موسى الرضا وغيره، كذبه يحيى بن معين، ولم يعرفه أبوحاتم، وبكل حال فهو شيخ كذاب، له نسخة موضوعة على الرضا، رواها علي بن محمد بن مہرويه القزويني الصدوق عنه... الخ .

وللمزيد من البحث انظر: ("اللسان" للحافظ ابن حجر (م ۸۵۲ھ): ۳/ ۳۹۷، ترجمة: ۳۰۲۵)، و "الضعفاء" لابن الجوزي (م ۵۰۸ھ - ۵۹۷ھ): ۱/ ۲۶۳، ترجمة: ۱۱۴۵، ط: بيروت، و "تنزيہ الشريعة" لابن عراق الکتانی (م ۹۶۳ھ): ۱/ ۴۱۳، ۱۴/ ۱، ط: بيروت).

الصحيح میں ہے:

رجل أزهري أبيض مشرق الوجه والمرأة زهراء. (الصحيح: ۵۸۱ / ۲).

معلوم ہوا کہ اس کے معنی خالص سفیدی کے ہیں، حضور ﷺ کے بارے میں آتا ہے "کان أزهراً اللون لا بالاًبيض الأملق".

اور یہ خلاف ظاہر بھی ہے کیوں کہ اگر عورت کو حیض نہ آتا ہو تو وہ بچہ نہیں جن سکتی اور بانجھ ہوگی اور حضرت فاطمہ الزہراءؑ بانجھ نہیں تھیں اور ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو فضیلت ہے حضرت فاطمہ الزہراء رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر لیکن انہیں حیض آیا کرتا تھا، لہذا یہ بات سمجھ میں نہیں آتی۔ واللہ اعلم۔

ربیعۃ الرائے کا صحابی پر تنقید کرنا:

سوال: یقول مشہور ہے "کمل الصحابة عدول" لیکن ہمیں یہ تعجب ہوتا ہے کہ ربیعہ جیسے جلیل القدر عالم نے کسی صحابیہ کے بارے میں نام نہ سب بات کہی ہے۔ طحاوی شریف میں ان کی بات نقل کی گئی ہے۔ ملاحظہ ہو: "لو أن بسرة شهدت على هذه النعل لما أجزت شهادتها". (شرح معانی الآثار: ۱، ۵۸،

باب مسالفرج هل یجب فیہ الوضوء ام لا، فیصل).

کیا ائمہ اپنی دلیل میں تقویت حاصل کرنے کے لئے کسی صحابی کے بارے میں ایسی باتیں کہہ سکتے ہیں؟ ہمیں تعلیم دی جاتی ہے کہ صحابہ پر سب و شتم کرنا ایمان کا نقصان ہے اور نفاق کی علامت ہے... مفتیان کرام کیا کہتے ہیں؟

الجواب: امام طحاویؒ (۲۳۹-۳۲۱ھ) نے ریۃ الرائے سے حضرت بسرہؓ پر تنقید نقل فرمائی ہے کہ اگر وہ جوئے پر گواہی دیں تو بھی مقبول نہیں، اس سلسلہ میں پہلی بات قابل غور یہ ہے کہ خود ریۃ الرائے کے متعلق حافظ الذہبی نے میزان الاعتدال میں ابن الصلاح سے نقل کیا ”انہ تغیر فی الآخر“ نیز ابو حاتم محمد بن حبان (۳۰۴ھ) نے کتاب الضعفاء میں اس کا ذکر فرمایا ہے۔ ملاحظہ ہو: (المیزان: ۲/۲۳۴، ترجمۃ: ۲۷۰۳)۔

عام محدثین ربیعہ کو ثقہ کہتے ہیں لیکن ممکن ہے کہ یہ قول ان سے آخری وقت میں صادر ہوا ہو جب ان میں تغیر آ گیا تھا اور جب تغیر آتا ہے تو ذہن پر غصہ غالب ہوتا ہے اور زبان کبھی بے قابو ہو جاتی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ امام طحاویؒ نے اس قول کو جس سند سے نقل کیا ہے اس میں ابن زید ہے ابن زید کا پتہ نہیں کون ہے، بعض کہتے ہیں یونس بن زید ایللی ہیں جو صحیحین کے راوی ہیں، بعض کہتے ہیں عبدالرحمن بن زید بن اسلم ہے جو ضعیف بلکہ اضعف راوی ہے، بعض کہتے ہیں کہ اسامہ بن زید ہیں، تو اس کی سند کا یہ حال ہے، نیز اس قول کا جو ہر بھی یہ بتلاتا ہے کہ عبدالرحمن بن زید بن اسلم ہوں گے۔

تیسری بات یہ ہے کہ اس قسم کے اقوال کی تاویل کی جاتی ہے مثلاً صحابہ کے متعلق جب ”صدق ام کذب“ آتا ہے تو اس کے معنی ”أصاب أم أخطأ“ ہوتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر حضرت بسرہؓ کوئی حدیث سنا دیں تو اس کو بغیر چوں و چرا کے قبول نہ کریں، بلکہ اس کی تحقیق شہادت کی طرح کرنی چاہئے کہ یہی الفاظ سنے یا روایت بالمعنی کی ہیں اور الفاظ کچھ اور تھے، ممکن ہے کہ انہوں نے جو الفاظ سنے وہ ٹھیک ہیں لیکن اس کا مطلب اپنے ذہن کے مطابق لیا، حالانکہ اس کا مطلب دوسرا ہے، مثلاً یہاں مس الذکر پیشاب سے کنایہ ہوا ”فلیتوضأ“ سے استنباطی حکم مراد ہو، علاوہ ازیں مس الذکر کی روایت امام زہری کے عتصہ کی وجہ سے بھی محل کلام ہے کیونکہ امام زہری مدلس ہیں۔ واللہ اعلم۔

حضرت علیؑ کے خیر کار و ازہ اٹھانے کی تحقیق:

سوال: حضرت علیؑ نے خیر کار و ازہ جس کو بہت سارے آدمی بھی اٹھا نہیں سکتے تھے اٹھا کر پھینک دیا، کیا یہ واقعہ درست ہے یا نہیں؟

الجواب: یہ واقعہ متعدد روایات سے مروی ہے، مگر روایات یا تو ضعیف ہیں یا منقطع ہیں۔

(۱) روى الحافظ البيهقي في "الدلائل" (۲۱۲/۴، ط: دارالكتب العلمية، بيروت) بسنده عن أبي رافع، مولى رسول الله ﷺ، قال: خرجنا مع علي ﷺ حين بعثه رسول الله ﷺ برايته فلما دنا من الحصن خرج إليه أهله، فقاتلهم فضربه رجل من يهود فطرح ترسه من يده، فتناول علي ﷺ باب الحصن فترس به عن نفسه، فلم يزل في يده وهو يقاتل حتى فتح الله عليه ثم ألقاه من يده، فلقد رأيتني في نفرٍ من سبعة أنا ثامنهم نجّه على أن نُقلِبَ ذلك الباب فما استطعنا أن نُقلِبَه .

رواه الإمام أحمد في "مسنده" (۲۸۴/۳۹، رقم: ۲۳۸۵۸) عن أبي رافع. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: "اسناده ضعيف".

قال ابن كثير (۷۷۴م) في "البداية والنهاية" (۵۷۹/۴، ط: الرياض) وفي "السيرة النبوية" (۳۵۹/۳) بعد أن نقل الخبر: "وفي هذا الخبر جهالة وانقطاع ظاهر".

(۲) روى الحافظ البيهقي في "الدلائل" (۲۱۲/۴، ط: دارالكتب العلمية، بيروت) بسنده عن جابر بن عبد الله ﷺ أن علياً حَمَلَ الباب يوم خيبر حتى صعد المسلمون عليه فافتتحوها وأنه جرب بعد ذلك فلم يحمله أربعون رجلاً. "وفيه ليث بن أبي سليم وهو ضعيف".

تابعه فضيل بن عبد الوهاب عن المطلب بن زياد وروى من وجهٍ آخر ضعيف عن جابر ﷺ ثم اجتمع عليه سبعون رجلاً فكان جهدهم أن أعادوا الباب .

قال الشيخ محمد عوامة في تعليقاته على "المصنف" لابن أبي شيبة (۱۰۹ھ-۲۳۰ھ) (۱۳۹/۱۷ رقم: ۳۲۸۰۲): ليث هو ابن أبي سليم، ضعيف الحديث.

قال الحافظ الذهبي في "الميزان" (۳۲/۴، ترجمة: ۵۷۷۶): علي بن أحمد فروخ الواعظ... قال ابن أبي الفوارس: فيه تساهل أيضاً، ثم ذكر الحديث بسنده عن جابر أن علياً حمل باب خيبر يوم افتتحها، وأنهم جربوه بعد ذلك فلم يحمله إلا أربعون رجلاً. هذا منكر، رواه جماعة عن إسماعيل.

وكذا ذكره ابن حجر في "اللسان" (۴۸۴/۲، ترجمة: ۵۳۱۱) وزاد بقوله: "قلت: له شاهد من حديث أبي رافع، رواه أحمد في "مسنده" لكن لم يقل: أربعون رجلاً.

قال الشامي في "سبل الهدى والرشاد" (۱۲۹، ۵) في غزوة خيبر، ط: بيروت: وروى البيهقي من طريقين عن المطلب عن ليث عن أبي جعفر عن جابر رضي الله عنه، رجاله ثقات إلا ليث بن أبي سليم وهو ضعيف.

قال ابن حجر في "التقريب" (ص ۲۸۷) ليث بن أبي سليم بن زعيم: صدوق، اختلط أخيراً ولم يتميز حديثه فترك.

قال الذهبي في "الكاشف" (۱۵۱/۲، ترجمة: ۴۶۹۲): فيه ضعف يسير من سوء حفظه... وبعضهم احتج به م (أي مسلم) مقروناً. قال الحلبي (م ۸۴۱ھ) في الحاشية: قال الترمذي في "جامعه": قال محمد بن إسماعيل البخاري: ليث بن أبي سليم صدوق، وربما بهم في الشيء، وقال محمد: قال أحمد بن حنبل: ليث لا يُفَرَّحُ بحديثه.

وللمزيد من البحث انظر: ("الضعفاء" لابن الجوزي: ۲۹/۳، ترجمة: ۲۸۱۵، ط: بيروت).

کنز العمال للعلامہ علی المتقی (م ۹۷۵ھ) میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد "حسن" فرمایا ہے۔ ملاحظہ ہو:

"أن علياً حمل الباب يوم خيبر حتى صعد المسلمون ففتحوها وأنه جرب أربعون

رجلاً" (ش) حسن. (کنز العمال: ۱۳/۱۳، رقم: ۳۶۴۳۱، فی فضائل علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ).

ممکن ہے کہ تعدد طرق کو دیکھا ہو اور روایت کو حسن کہا ہو۔

مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: (تعلیقات الشیخ شعیب الزنویط علی مسند الامام احمد: ۳۹/

۲۸۴، رقم: ۲۳۸۵۸، بتعلیقات الشیخ محمد عوامی علی ”المصنف“ (۱۷/۱۳۹، رقم: ۳۲۸۰۲، والاکلی المنثورة فی الاحادیث المشهورة للعلامة الزرکشی (م ۷۹۴ھ): ۱/۱۶۶، ط: بیروت، والمقاصد الحسنة للعلامة السخاوی (م ۹۰۲ھ): ۱/۳۱۳، رقم: ۴۱۸، والسيرة النبوية لابن کثیر: ۳/۳۵۹، والسيرة الحلبیة لعلی بن برهان الدین الحلبی (م ۱۰۴ھ): ۲/۷۳۷، وتاریخ مدينة دمشق لابن عساکر (م ۵۷۱ھ): ۲/۱۱۱/۴، بیروت، و تاریخ بغداد: ۱/۳۲۴، وسط النجوم العوالی: ۲/۲۲۵، و حیاة الصحابة: ۱/۵۹۱، دار الاشاعت کراچی)۔ واللہ اعلم۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا حضرت معاویہؓ کو حمار کہنا:

سوال: ایک روایت میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے حضرت معاویہؓ کو حمار کہا کیا یہ

ثابت ہے؟

الجواب: شرح معانی الآثار میں ہے:

أن أبا غسان مالك بن يحيى الهمداني، حدثنا قال: ثنا عبد الوهاب بن عطاء قال: أنا عمران بن حدير عن عكرمة أنه قال: كنت مع ابن عباس ؓ عند معاوية ؓ نتحدث حتى ذهب هزيع من الليل فقام معاوية ؓ فركع ركعة واحدة فقال ابن عباس ؓ من أين ترى أخذها الحمار. (شرح معاني الآثار: ۱/۲۰۳، باب الوتر، فیصل).

یہ روایت ضعیف ہے اسوجہ سے کہ بخاری شریف کی روایت میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے حضرت معاویہؓ کو فقیہ فرمایا نیز طحاوی شریف کی دوسری روایت میں حمار کا لفظ نہیں ہے بلکہ امام طحاویؒ نے صراحت کہا کہ حمار کا لفظ نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو:

حدثنا أبو بكر قال ثنا عثمان بن عمر قال ثنا عمران فذكر بإسناده مثله إلا أنه لم يقل

الحمار. (شرح معاني الآثار: ۱/۲۰۳، باب الوتر، فیصل).

نیز اس کی سند میں ایک راوی ابو عثمان مالک بن یحییٰ پر کلام ہے، چنانچہ امام بخاریؒ فرماتے ہیں: فسی حدیثہ نظر. (میزان الاعتدال: ۴/۳۴۹).

یحییٰ بن قطان نے فرمایا: ”لایعرف و ذکرہ العقیلی فی الضعفاء و ذکرہ ابن حبان ایضاً فی الضعفاء قال ابن حجر: منکر الحدیث جداً لایجوز الاحتجاج به. (لسان المیزان: ۷/۵).

قال أبو حاتم: منکر الحدیث، لایجوز الاحتجاج به إذا انفرد عن الثقات. (المجروحین: ۳۷/۳).

نثر الازہار میں ہے:

وشیخہ عبد الوہاب ایضاً متکلم فیہ راجع التہذیب (۴۰۱/۶) وإن رکاکة متنها تدل علی ضعفها فإن ما فیہا من البذاءة یستنکر من الأعراب فضلاً عن حبر الأمة سیدنا ابن عباسؓ. (نثر الازہار: ۱/۵۵۷).

خلاصہ یہ ہے کہ یہ روایت ابو عثمان کی وجہ سے انتہائی ضعیف ہے قابل قبول نہیں، اس کے برخلاف بخاری شریف کی روایت ملاحظہ ہو:

قال: أوتر معاويةؓ بعد العشاء برکعة وعنده مولی لابن عباسؓ فأتی ابن عباسؓ فقال: دعه فإنه قد صحب رسول الله صلی الله علیه وسلم، وفي رواية له قبل لابن عباسؓ هل لك في أمير المؤمنين معاويةؓ فإنه ما أوتر إلا بواحدة، قال: أصاب إنه فقیہ. (رواهما البخاری: ۱/۵۳۱، ذکر معاوية، کتاب المناقب، فیصل).

مذکورہ بالا دونوں روایتوں میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے حضرت معاویہؓ کی تعریف فرمائی، لہذا ان صحیح روایات کو ترجیح ہوں گی اور ضعیف پر اعتماد نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

حضرت ابن عباسؓ کی طرف تقیہ کی نسبت:

سوال: امام طحاویؒ نے جو تہقیق میں یہ کہا ہے کہ ابن عباسؓ نے اس کو فقیہ ازراہ تقیہ کہا اس کا کیا

مطلب ہے؟ تقیہ شیعہ کرتے ہیں بقول امام طحاویؒ کے تقیہ سے کیا مراد ہے؟

الجواب: امام طحاویؒ (۲۳۸-۳۲۱ھ) کا قول ملاحظہ ہو:

وقد يجوز أن يكون معنى قول ابن عباس ؓ أصاب معاوية ؓ على التقية له أي

أصاب في شيء آخر لأنه كان في زمنه... الخ. (شرح معاني الآثار: ۱/۲۰۳، باب الوتر، فيصل).

اس کا مطلب یہ ہے کہ: ”أصاب معاوية في شيء آخر غير ابتارہ برکعة“ اور یہ ”من قبيل

النورية و الإبهام“ ہے، ہو سکتا ہے کہ اس مسئلہ میں نہیں دوسرے مسئلہ میں حتی بات کہی، یا اپنے خیال میں ٹھیک بات کہی۔

امانی الأحبار میں ہے:

فقال: أصاب أي أصاب في شيء آخر غير ابتارہ برکعة، وهذا من باب الإبهام و

النورية... وقوله: أصاب أنه فقيه معناه أصاب في زعمه لأنه مجتهد وأراد بذلك زجر

الصابين الصغار عن الإنكار على الصحابة الكبار لاسيما على الفقهاء المجتهدين منهم...

(امانی الأحبار: ۴/۲۵۲، ط: ادارہ تالیفات اشرفیہ).

وما ذكر المصنف الإمام من وجه التطبيق غير وجه فإن نسبة التقية إلى هؤلاء الأبطال

غير مرضية وأى داع هنا إلى التقية والمسئلة من فروع المسائل التي لاتعلق بأمور المملكة

وسياستها ولوطوى المصنف كشحه عن ذكر هذه الرواية لكان أولى بشأنه وشان

كتابه. (نثر الأزهار: ۱/۵۵۷).

امام طحاویؒ نے اس کو تقیہ کہا یعنی یہ تو یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ دوسرے مسائل میں مجتہد اور مصیب ہیں

اگرچہ اس مسئلہ میں خطا کر چکے، لیکن پھر بھی امام طحاویؒ کا یہ کلام نامناسب ہے۔ واللہ اعلم۔

حضرت سعد بن معاذؓ سے متعلق روایت کی تحقیق:

سوال: حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کے بارے میں روایت میں آتا ہے: ”ولقد ضم ضمة اختلفت منها أضلاعه من أثر البول“ یعنی قبر میں اس طرح دبائے گئے کہ آپ کی پسلیاں ایک دوسرے میں گھس گئی پیشاب کے اثر کی وجہ سے۔ اس حدیث کی کیا حیثیت ہے؟

الجواب: جس روایت میں دبانے کی وجہ اثر البول بتلائی گئی ہے وہ روایت مرسل ہونے کے ساتھ انتہائی ضعیف ہے اور قابل اعتماد نہیں ہے۔
ملاحظہ ہو ”طبقات ابن سعد“ میں ہے:

أخبرنا شياذة بن سوار قال: أخبرني أبو معشر عن سعيد المقبري قال: لما دفن رسول الله ﷺ سعداً قال: ”لو نجا أحد من ضفطة القبر لنجا سعد، ولقد ضم ضمة اختلفت أضلاعه من أثر البول“. (الطبقات الكبرى ابن سعد: ۳/ ۴۳۰، سعد بن معاذ ط: دار صادر بيروت).

وكذا ذكره الذهبي (م ۷۸۶ھ) في ”تاريخ الإسلام“: (۲/ ۳۲۵) بیروت) وفي ”السير“: (۱/ ۲۹۵، ۵۶۶ سعد بن معاذ مؤسسه الرسالة) وقال: ”هذا منقطع“. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط في تعليقه على ”السير“: ”أخرجه ابن سعد، وهو على انقطاعه ضعيف لضعف أبي معشر. قال الذهبي في ”الميزان“ (۵/ ۳۷۱): قال ابن معين: ليس بقوي، وقال ابن المديني: شيخ ضعيف، وكان يحدث عن المقبري، ونافع بأحاديث منكورة.

قال النسائي والدارقطني: ضعيف.

قال البخاري وغيره: منكر الحديث. (قلت: ولعل قوله ”من أثر البول“ من جملة منكراته).

قال علي: كان يحيى بن سعيد يستضعفه جداً ويضحك إذا ذكره. انتهى.

قال ابن حجر في ”التقريب“ (ص: ۳۵۶): ضعيف.

وقال في ”التهذيب“ (۱۰/ ۳۷۵): قال أبو داود: له أحاديث مناكير، وقال نصر بن

طريف: أبو معشر أكذب من في السماء ومن في الأرض، وقال الساجي: منكر الحديث.

وللمزید من البحث انظر: (”الضعفاء“ لابن الجوزی: ۱۵۷/۳، ترجمة: ۳۵۰۷، ط: بیروت، و”الکاشف“ مع حاشیة الحلبي: ۳۱۷/۲، ترجمة: ۵۸۰۲، مؤسسة علوم القرآن، و”الضعفاء“ لبخاری (م) ۲۵۶-۲۵۷ بتحقيق محمود إبراهيم زايد، ص ۱۱۹، ترجمة: ۳۸۰، ط: بیروت، و”المجروحین“ لابن حبان: ۶۰/۳، و”الضعفاء“ للعقيلي: ۳۰۸/۴، ترجمة: ۱۹۰۹).

قال ابن الجوزي في ”الموضوعات“: طريق آخر: أنبانا محمد بن ناصر... عن ابن عباس رضي الله عنه قال: لما أخرج جنازة سعد بن معاذ رضي الله عنه... ورأيت اختلاف أضلاعه في قبره، هذا حديث لا يصح وآفته من القاسم، قال أحمد بن حنبل: هو منكر الحديث، وقال ابن حبان كان يروى عن أصحاب رسول الله ﷺ المعضلات. (الموضوعات: ۳/۲۳۳).

خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث انتہائی ضعیف ہے اس میں منکر راوی ہے۔ لہذا قابل اعتماد نہیں، پہلی سند میں ابو معشر پر سخت کلام ہے اور انتہائی ضعیف راوی ہے امام بخاری وغیرہ نے منکر کہا ہے، اور دوسری سند میں قاسم بن عبد الرحمن ہے یہ بھی منکر ہے، لہذا یہ حدیث معتبر نہیں۔

ایک دوسری روایت ترمذی نے دلائل النبوة میں ذکر فرمائی ہے۔ ملاحظہ ہو:

وأخبرنا أبو عبد الله الحافظ، قال: حدثنا أبو العباس، قال: حدثنا أحمد، قال: حدثنا يونس، عن ابن إسحاق، قال: حدثنا أمية بن عبد الله، أنه سأل بعض أهل سعدٍ ما بلغكم من قول رسول الله ﷺ في هذا؟ فقالوا: ذكر لنا أن رسول الله ﷺ سئل عن ذلك؛ فقال: كان يُقَصِّرُ في بعض الطهور من البول. (رواه البيهقي في دلائل النبوة: ۳۰/۴، باب دعاء سعد بن معاذ).

(وکنذارواه البيهقي في ”الشعب“ (۳۵۸/۳۹۲)، وذكره المناوي في ”فيض القدير“ (۷۴۹۳/۴۲۴/۵)، والحكيم الترمذی (۳۶۰ھ) في ”النوادر“ (۲۳۳/۳)، في بر الوالدین، ط: بیروت)، وابن کثیر في ”البدایة والنهاية“ (۱۴۷/۴)، وفي ”السيرة النبوية“ (۲۴۷/۲)، والذهبي في ”التاريخ“ (۳۲۱/۲)، ط: بیروت).

یہ روایت بھی صحیح نہیں ہے اس میں چند راویہ پر کلام ہے (۱) احمد بن عبد الجبار (۲) یونس بن بکیر (۳) ابن اسحاق.

وفی حاشیة شعب الإيمان: والأثر ضعيف لأجل أحمد بن عبد الجبار العطاردي، ثم

یونس بن بکیر وابن إسحاق کلامها فیہ کلام وھذہ حکایۃ عن مجهول۔
(حاشیۃ شعب الایمان: ۳۲۶/۲)۔

قال الذھبی فی ”المیزان“ (۱۱۲/۱): أحمد بن عبد الجبار العطار دی، ضعفه غیر واحد
قال ابن عدی: رأیتهم مجمعين علی ضعفه، وقال مطین: کان یکذب، وقال أبو حاتم: لیس
بالقوی۔

قال ابن حجر فی ”التهذیب“ (ص ۱۴): ”ضعیف“۔

خلاصہ: تین روایۃ پر کلام ہونے کی وجہ سے یہ روایت انتہائی ضعیف ہے اور قابل اعتماد نہیں۔

اس قصہ کے بارے میں تیسری روایت ہے ہناد بن سری نے کتاب الزہد میں ذکر فرمائی ہے۔

روی ہناد بن السری (۱۵۲-۲۴۳ھ) فی ”الزہد“ (۲۱۵/۱، رقم: ۳۵۷، ط: الکویت) بسندہ،

فقال: حدثنا ابن فضیل عن أبي سفيان عن الحسن قال: أصاب سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ جراحة
فجعلہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عند امرأة تدأویہ، فمات من اللیلة فأتاہ جبرئیل فأخبرہ، فقال: لقد مات
اللیلة فیکم رجل لقد اهتز العرش لحب لقاء الله إياه فإذا هو سعد، قال: فدخل رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم
قبرہ فجعل یکبر ویهلل ویسبح فلما خرج قیل له: یا رسول الله! ما رأیناک صنعت هکذا
قط، قال: إنه ضم فی القبر ضمة حتی صار مثل الشعرة فدعوت الله تعالی أن یرفہ عنه
وذلك أنه کان لا یستبریء من البول۔ ونقل عنه القرطبی (۶۷۱ھ) فی ”التذکرۃ“ (۱۵۸، باب
ما یكون منه عذاب القبر، القاهرة)۔

قلت: ”إسناده مقطوع ضعیف، لحال أبي سفيان فهو ضعیف عند جماعة أهل
الحديث، لكن قال ابن عدی (۲۷۷-۳۶۵ھ) فی ”الکامل“ (۱۱۷/۴، بیروت): روی عنه الثقات
وإنما أنکر علیہ فی متون الأحادیث أشياء لم یأت بها غیرہ، وأما أسانیده فهي مستقیمہ۔
قلت: ولعل قوله ”وذلك أنه کان لا یستبریء من البول“ من جملة منکراتہ“۔

قال ابن الجوزی فی ”الموضوعات“ (۲۳۴، ۳): هذا حدیث مقطوع فإن الحسن لم

یدرک سعداً وأبوسفیان اسمه طریف بن شہاب الصفدی، قال أحمد بن حنبل ویحیی بن معین: ليس بشيء، وقال النسائي: متروك الحديث، وقال ابن حبان: كان مغفلاً بهم في الأخبار حتى يقلبها وحوشي سعد أن يقصر فيما يجب عليه من الطهارة .
وقال في "تعليق شعب الإيمان":

(قلت): هذا باطل وهو مع كونه منقطعاً من رواية أبي سفيان وهو طريف بن شهاب .
وقيل: ابن سعد . وقيل: ابن سفيان السعدي الأمل، وهو مجمع على ضعفه، فقال أحمد: ليس بشيء ولا يكتب حديثه، وقال ابن معين: ضعيف الحديث وقال أبو حاتم: ضعيف الحديث ليس بقوي، وقال البخاري: ليس بالقوي عندهم، وقال أبو داود: ليس بشيء وقال النسائي: متروك الحديث . (حاشية شعب الإيمان: ۲/۳۲۷).

وللمزيد من البحث انظر (الآلئ المصنوعة في الاحاديث الموضوعة للامام السيوطي: ۲/۳۶۲).

خلاصہ یہ ہے کہ جن روایات میں حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کے بارے میں "ضغطة القبر" کی وجہ "تقصير من البول" بتائی گئی ہے، وہ روایات صحیح نہیں ہیں بلکہ انتہائی ضعیف ہیں اور قابل احتجاج نہیں، جبکہ جلیل القدر صحابی جن کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سید فرمایا۔

صحیح بخاری شریف میں ہے: "قوموا إلی سیدکم" (بخاری شریف: ۱/۵۳۷)۔

نیز فرمایا: "إن حكمه قد وافق حكم الله" اور یہ بھی فرمایا: "إن عرش الرحمن اهتز لموته" یعنی حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی وفات کی وجہ سے رحمن کا عرش ہل گیا۔

لہذا صحیح روایات جو فضائل میں وارد ہوئی ہیں ان کا اعتبار ہوگا اور ضعیف روایات کا اعتبار نہیں ہوگا۔
یاد رہے کہ "ضغطة القبر" والی روایات صحیح ہیں۔ ملاحظہ ہو:

قال الهيثمي في "المجمع" (۳/۴۶)، باب في ضغطة القبر، دار الفکر: رواه أحمد عن نافع عن عائشة، وعن نافع عن أنسان عن عائشة، وكلا الطريقين رجالها رجال الصحيح، اهـ . ورواه البيهقي في دلائل النبوة: (۴/۲۸)، باب دعاء سعد بن معاذ، ط: بيروت) عن ابن عمر، وابن حبان

فی ”صحیحہ“: (۷/۳۷۹ رقم: ۳۱۱۲) بسند صحیح عن نافع عن صفیة عن عائشة، ورواه الطبرانی فی ”الکبیر: (۶/۱۰/۵۳۴) وفی ”الأوسط“ (۲/۱۹۹/۱۷۰۷)، والنسائی فی ”المجتبی“: (۴/۱۰۰/۲۰۵۵)، بسند صحیح، وأحمد فی ”مسندہ“: (رقم: ۲۴۳۲۸) عن نافع عن انسان عن عائشة، قال الشیخ شعیب الأرئوط: ”حدیث صحیح“.

قال الدارقطنی (۳۰۶-۳۸۵ھ) فی ”العلل الواردة فی الأحادیث النبویة“ (۱۴/۴۴۲، رقم: ۳۷۹۱): سئل عن حدیث صفیة امرأة ابن عمر، عن عائشة، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم: إن للقبور ضغطة... الخ. فقال: یرویه شعبه عن سعد بن إبراهیم واختلف عنه، فرواه یزید بن أبی زیاد الخراسانی لیس بمعروف ماروی عنه، إلا زبنقة، عن شعبه، عن سعد، عن نافع، عن ابن عمر، عن عائشة، وخالفه علی بن الجعد، وعاصم بن علی، فرواه عن شعبه، عن سعد عن نافع، عن صفیة بنت أبی عبید امرأة ابن عمر، عن عائشة، وقال غندر: عن شعبه عن سعد عن نافع عن إنسان، عن عائشة، وقال وهب بن جریر وحماد بن مسعدة عن شعبه عن سعد عن نافع عن عائشة، والصواب قول من قال: عن صفیة عن عائشة.

قال الشیخ شعیب الأرئوط فی تعلیقہ علی ”مسند الإمام أحمد“ (۴۰، ۳۲۷، ۳۲۸، ۲۴۲۸۳): وهذا إسناد اختلف فیہ علی شعبه... ومحمد بن جعفر من أولئک الناس بشعبه إلا أنه أبهم الراوی عن عائشة، وقد جاء مصرحاً به فیما رواه کل من :

آدم بن أبی ایاس - فیما أخرجه الطبری فی ”تهذیب الآثار“ (۸۹۷) (مسند عمر بن الخطاب)، والبیہقی فی ”إثبات عذاب القبر“ (۱۰۶) - وعلی بن الجعد - فیما أخرجه الطحاوی فی ”شرح مشکل الآثار“ (۲۷۴) و(۲۷۵) - وأبو عائشة - فیما أخرجه البیہقی فی ”إثبات عذاب القبر“ (۱۰۷) - وعبد الملک بن الصباح - فیما أخرجه ابن حبان (۳۱۱۲) - وعلی بن عاصم - فیما أخرجه الحارث بن أبی أسامة - سبعتهم عن شعبه، عن سعد، عن نافع، عن امرأة ابن عمر صفیة، عن عائشة به، وهو الصواب .

قال الشيخ الألباني في "الصحيحة" (٤ ٢٦٩ ١٦٩٥): ورجال إسناده ثقات كلهم غير امرأة ابن عمر فلم أعرفها، والظن بها حسن... الخ.

قلت: كيف لم يعرفها الألباني مع أن ابن عبد البر وأبا نعيم ذكراها في الصحاحيات، وقال العجلي: مدنية، تابعية، ثقة، وذكرها ابن حبان في كتاب "الثقات" استشهد بها البخاري، وروى لها الباقون سوى الترمذي.

للمزيد من البحث انظر: (معرفة الصحابة لأبي نعيم الأصبهاني (م ٤٣٠ هـ) ٥/٢٦٦، ترجمة: ٣٩٣٨، والتقريب لابن حجر (م ٧٧٣-٨٥٢ هـ)، ص ٤٧٠، تهذيب الكمال للإمام المزي (٤٦٥-٧٤٤ هـ): ٣٥/٢١٢، ترجمة: ٧٨٧٥).

لیکن اس سے مراد عذاب قبر نہیں بلکہ تنگی مراد ہے اور مسلمان متقی کے لئے گو میں لینا ہے جس کے بعد وسعت ہی وسعت ہے۔ چنانچہ علماء نے مختلف وجوہات بیان کی ہیں۔ ملاحظہ ہو:

”اتحاف السادة المتقين“ میں علامہ زبیدی (١١٤٥-١٢٠٥ هـ) فرماتے ہیں:

وروى البيهقي وابن منده والديلمي وابن النجار عن سعيد بن المسيب ان عائشة[ؓ] قالت يا رسول الله منذ يوم حدثني بصوت منكروكبير وضغطة القبر ليس ينفعني شيء قال: يا عائشة ان اصوات منكروكبير في اسماع المؤمنين كالاثمد في العين وان وضغطة القبر على المؤمن كالام الشفيفة يشكو اليها ابنها الصداغ فيتغمز رأسه غمزا رفيقا ولكن يا عائشة ويل للشاكين في الله كيف يضغطون في قبورهم كضغطة الصخرة على البيضة.

(اتحاف السادة المتقين ١/٢٢٢)

شعب الایمان کے حاشیہ میں ہے:

وقال الذهبي: هذه الضمة ليست من عذاب القبر في شيء بل هو امر يجده المؤمن كما يجد ألم فقد ولده وحميمه في الدنيا، وكما يجد من ألم مرضه، والم خروج نفسه، والم سؤاله في قبره وامتحانه، والم تأثره ببكاء اهله عليه، والم قيامه من قبره، والم الموقف

وهواله ، والم الورود علی النار ونحو ذلك .

فہذہ الاراجیف کلہا قد تنال العبد، ماہی من عذاب القبر، ولا من عذاب جہنم قط،
ولکن العبد التقی یرفق اللہ بہ فی بعض ذلك او کلہ، ولا راحة للمؤمن دون لقاء ربہ.
(حاشیہ شعب الایمان للدکتور عبدالعلی عبدالحمید حامد: ۲/ ۳۲۸ ط: بومبای، الہند). واللہ اعلم۔

ولید بن عقبہ ؓ پر فسق کے الزام کا حکم:

سوال: آیت کریمہ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ...﴾ کے شان نزول میں
اکثر مفسرین حضرات نے فرمایا ہے کہ فاسق کا مصداق حضرت ولید بن عقبہ ؓ ہیں جبکہ ولید بن عقبہ ؓ صحابی
ہیں، کیا ان کو قرآن کریم کی آیت کریمہ میں فاسق کا مصداق قرار دینا صحیح ہے؟ اور جو روایت ہے اس کی کیا
حیثیت ہے؟

الجواب: وہ روایت ملاحظہ ہو جس میں ولید بن عقبہ کو فاسق قرار دیا گیا:

مجمع الزوائد میں ہے:

وعن علقمة بن ناجية قال: بعث إلينا رسول الله ﷺ الوليد بن عقبة بن أبي معيط يصدق
أموالنا فسار حتى إذا كان قريباً منا وذلك بعد وقعة المريسيع فرجع... حتى نزلت الآية:
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ...﴾ (مجمع الزوائد: ۷/ ۱۰۹، دار الفکر).

ولید بن عقبہ ؓ کے بارے میں جو روایات مفسرین نے نقل کی ہیں وہ ضعیف ہیں ان کا اعتبار نہیں۔ ان
میں سے اکثر مجاہد قنابہ اور ابن ابی لیلیٰ پر موقوف ہیں اور جو روایات مرفوع ہیں ان کی اسناد میں ضعیف روایات ہیں،
مثلاً طبرانی کی ایک سند میں یعقوب بن حمید ہے۔

قال الهيثمي في "المجمع" (۷/ ۱۱۰، دار الفکر): ضعفه الجمهور.

دوسری سند میں عبد اللہ بن عبد القدوس النخعی ہے۔

قال الهیثمی فی ”المجمع“ (۷/۱۱۰، دار الفکر): وقد ضعفه الجمهور.

تیسری سند میں موسیٰ بن عبیدہ ہے۔ قال الهیثمی فی ”المجمع“ (۷/۱۱۱، دار الفکر): وهو ضعیف.

وضعفه النسائی وابن المدینی وابن عدی.

وفیه ثابت مولیٰ أم سلمة مجهول لم یدکر فی کتب الرجال.

اور جو روایت مجاہد پر موقوف ہے اس میں عبداللہ بن سعید بن ابی مریم ہے۔

وهو ضعیف قاله الهیثمی. (مجمع الزوائد ۷/۱۱۱).

قیل إسناده مسند أحمد صحیح: حدثنا عبد الله حدثني أبي حدثنا محمد بن سابق ثنا

عيسى بن دينار ثنا أبي أنه سمع الحرث بن ضرار الخزاعي ؓ قال: قدمت على رسول

الله ﷺ... الخ. (مسند أحمد: ۴/۲۷۹).

لكن دينار والد عيسى مجهول، فكيف يكون صحيحاً؟

قال في تحرير التقریب:

بل مجهول، تفرد بالرواية عنه ابنه عيسى بن دينار، ولم يوثقه سوى ابن حبان،

لذلك ذكره الذهبي في الميزان (تحرير التقریب: ۱/۳۸۲).

فلا اعتبار لهذه الرواية فمن قال: الإسناد صحيح فلا يلتفت إلى قوله.

شیخ شعیب الارزوط نے چند شواہد ذکر کیے ہیں لیکن سب ضعیف ہیں، ضعاف اور مراسیل کی تائید سے

حدیث کو حسن بتانا کیسے درست ہوگا جب کہ کسی صحابی پر الزام لگتا ہو؟ لہذا ان شواہد کا کوئی اعتبار نہیں۔ ملاحظہ ہو:

عن ابن عباس ؓ عند الطبري أيضاً في ”تفسيره“ (۲۶/۱۲۳-۱۲۴)، والبيهقي في

”السنن الكبرى“ (۹/۵۴-۵۵)، وفي إسناده الحسين بن الحسن بن عطية العوفي وأبوه وجده

وهم ضعفاء.

وعن أم سلمة عند الطبري أيضاً (۲۶/۱۲۳)، والطبراني: (۲۳/۹۶۰)، وفي إسناده موسى

بن عبدة، وهو ضعیف، وثابت مولیٰ أم سلمة مجهول، ومع ذلك ذكره ابن حبان في

”الثقات“ (۹۵/۴)، وقال: روى عنه أهل المدينة .

وعن جابر بن عبد الله عند الطبراني في ”الأوسط“ (۳۸۰۹)، وإسناده ضعيف .

وعن علقمة بن ناجية عند الطبراني في ”الكبير“ (۱۸۴)، وإسناده ضعيف كذلك .

(تعليقات الشيخ شعيب على مسند الامام احمد: ۳۰/۴۰۵-۴۰۶، رقم ۱۸۴۵۹) .

علاوہ ازیں ابو داؤد و شریف کی روایت میں ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر ولید بن عقبہ بیچے تھے رسول اللہ ﷺ نے بچوں کے سر پر ہاتھ پھیرا لیکن ولید بن عقبہ کے سر پر ہاتھ نہیں پھیرا اس لئے کہ ان کی ماں نے جو خوشبوان کے سر پر لگائی تھی وہ آپ ﷺ کو پسند نہیں تھی۔ ملاحظہ ہو:

عن الوليد بن عقبة ؓ قال لما فتح نبى الله ﷺ مكة جعل أهل مكة يأتونه بصبيانهم فيدعو لهم بالبركة ويمسح رؤسهم قال فجيئى بي إليه وأنا مخلق فلم يمسنى من أجل الخلق . (رواه ابو داؤد ۲/۲۲۳، باب فى الحقوق لرحال، ط: امداديه ملتان) . [وسکت علیہ ابو داؤد، قال أبو داود فى رسالته الى اهل مكة: وما لم أذكر فيه شيئاً فهو صالح وبعضها اصح من بعض] . (المقدم ملتن) ابی داؤد، ص: ۱) .

وقد سكت عنه الإمام أبو داود لكن قال الشيخ عبدالفتاح أبو غدة نقلاً عن الحافظ ابن حجر فى ”النكت على مقدمة ابن الصلاح“:

ومن هاهنا يتبين أن جميع ما سكت عليه أبو داود لا يكون من قبيل الحسن الاصطلاحي بل هو على أقسام (۱) منه ما هو فى الصحيحين (۲) أو على شرط الصحة (۳) ومنه ما هو من قبيل الحسن لذاته (۴) ومنه ما هو من قبيل الحسن إذا اعتضد وهذان القسمان كثير فى كتابه جداً (۵) ومنه ما هو ضعيف لكنه من رواية من لم يجمع على تركه غالباً وكل هذه الأقسام تصلح للاحتجاج بها . (تعليقات القواعد فى علوم الحديث للشيخ عبدالفتاح أبو غدة، ص ۸۵، ط: دار السلام) .

وأيضاً رواه الإمام أحمد فى ”مسنده“ (۳۰۵/۲۶)، رقم ۱۶۳۷۹، قال الشيخ شعيب فى تعليقاته: إسناده ضعيف، لجهالة عبد الله الهمداني وهو أبو موسى، فقد انفرد بالرواية عنه

ثابت بن الحجاج الکلابی، وجہلہ الذہبی وابن حجر فی "التقریب"، وقال البخاری فی "التاریخ الکبیر" (۲۲۴/۵): لا یصح حدیثہ، وقال ابن عبدالبر: أبو موسیٰ هذا مجهول، والخبر منکر لا یصح... الخ.

ورواه الطبرانی فی "الکبیر" (۴۰۸/۱۵۱/۲۲)، وقال: هكذا رواه يزيد بن أبي الزرقاء عن جعفر عن ثابت بن الحجاج عن عبد الله الهمداني (عن أبي موسى) عن الوليد بن عقبة، والصواب عن عبد الله الهمداني أبي موسى عن الوليد بن عقبة، والطحاوي في "شرح مشكل الآثار" (۲۵۲/۳/رقم ۵۲۳۹)، وابن عمرو الشيباني في الأحاد والمثاني (۵۶۴/۴۰۶/۱) وقال عن أبي موسى عبد الله الهمداني عن الوليد بن عقبة، وابن عساکر فی "التاریخ" (۲۲۵/۶۳)، وقال: وعندی ان عبد الله الهمدانی هو أبو موسیٰ يدل علی ذلك ما أخبرنا... قال ابن أبی خيثمة: أبو موسیٰ الهمدانی اسمه عبد الله وهذا حديث مضطرب الإسناد ولا يستقيم عند أصحاب التواريخ أن الوليد كان يوم فتح مكة صغيراً، والحافظ البغدادی فی "معجم الصحابة" (ص: ۵۲۱۸، رقم ۲۰۹۷) عن ابن أحمد عن أبيه أحمد بن حنبل. وللمزيد من البحث انظر: (العواصم من القواصم لشيخ ابن العربي) (۴۶۸-۵۴۳ھ) بتحقيق محب الدين الخطيب: ۹۲، ۹۳، ط: سهيل اكيدي).

آپ ﷺ کی وفات فتح مکہ کے دو سال بعد ہوئی تو کیا ایک دو سال میں وہ حضرت مریم کی طرح اتنے بڑے ہو گئے کہ ان کو عامل بنا کر بھیجا گیا۔

بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ ولید بن عقبہ اپنے بھائی کے ساتھ مدینہ منورہ اپنی بہن ام کلثوم کو لینے گئے تھے، اور یہ واقعہ فتح مکہ سے پہلے کا ہے، اگر وہ فتح مکہ کے موقع پر بچے تھے تو کیسے بہن کو لینے کے لیے گئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ حدیث اور تاریخ کی مختلف کتابوں میں مذکور ہے لیکن ضعیف اور کمزور ہے، اس سے استدلال نا تمام ہے۔ واقعہ ملاحظہ ہو:

روی الحاكم (۳۲۱م-۴۰۵ھ) فی "المستدرک" (۷۸/۴، رقم: ۶۹۲۷، ذکر ام کلثوم رضی اللہ

تعالیٰ عنہا) بسندہ فقال: حدثنا أبو عبد الله الأصبهاني ثنا الحسن بن الجهم ثنا الحسن بن الفرج ثنا محمد بن عمر قال: لا يعلم قرشية خرجت من بيت أبيها مسلمة مهاجرة إلى الله ورسوله إلا أم كلثوم بنت عقبة، خرجت من مكة وحدها، وصاحبت رجلاً من خزاعة حتى قدمت المدينة في هدنة الحديبية، فخرج في أثرها أخوها الوليد وعمارة فقدموا وقت قدومها فقالا: يا محمد في لنا بشرطنا وما عاهدتنا عليه،... الخ.

یہ روایت ضعیف ہے اولاً تو محمد بن عمر الواقدی پر بہت کلام ہے امام بخاری وغیرہ نے متروک کہا ہے، اور اس میں انقطاع ہے، دوسرے راوی حسین بن فرج پر بھی کلام ہے، یحییٰ بن معین نے کذاب فرمایا، امام ابو زرہ نے ”ذہب حدیثہ، لیس بشیء“ فرمایا۔

مزید ملاحظہ ہو: (الکاشف: ۲/۲۰۵، ترجمہ: ۵۰۷۸، و کتاب الضعفاء لابن الجوزی: ۱/۲۱۶، ترجمہ: ۹۰۶)۔

ورواه البيهقي في ”السنن الكبرى“ (۲۲۹، باب نقص الصلح) بسندہ عن الزهري وعبد الله بن أبي بكر.

قلت: فيه أحمد بن عبد الجبار وهو ضعيف، قال ابن عدي فيه: رأيت أهل العراق مجتمعين على ضعفه لأنه حدث عن من لم يلقه. وقال أبو حاتم الرازي: ليس بالقوي، قال الحافظ: وقد ضعفه جماعة.

وللمزيد من البحث انظر: (الميزان: ۱/۱۱۲، ترجمہ: ۴۴۳، و الضعفاء لابن الجوزی: ۱/۷۵،

ترجمہ: ۱۹۵، واللسان: ترجمہ: ۲۲۹، و التقريب، ص ۱۴)۔

طبرانی وغیرہ میں ایک اور سند کے ساتھ یہ واقعہ مذکور ہے لیکن اس میں ایک راوی عبد العزیز بن عمران ضعیف ہے۔

قال الهيثمي في ”المجمع“ (۷/۱۲۳، سورة المستحقة، دار الفکر): رواه الطبراني وفيه عبد

العزیز بن عمران وهو ضعيف.

نیز یہ واقعہ: ”معرفة الصحابة: (۳/۱۰۴)، ترجمہ ۱۵۷۵۔ عبد الله بن أبي أحمد بن جحش،

والطبقات الكبرى لابن سعد: (۲۳۱/۸)، ترجمة أم كلثوم، دار صادر بيروت، وتفسير ابن كثير: (۳۷۰/۴)، سورة الممتحنة، وتاريخ دمشق: (۳۵۸/۲۹)، والآحاد والمثاني: (۴۹۷/۱)، رقم: (۶۰۹)، وأسد الغابة: (۶۷/۳) "وغیرہ میں سند کے ساتھ مذکور ہے لیکن سند ضعیف اور منقطع ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے بنا بریں یہ واقعہ مخدوش ہے۔

علی سمیل النزل اگر صحیح تسلیم کر لے تب بھی ولید بن عقبہ کے فتح مکہ کے موقع پر بچے ہونے میں فرق نہیں آئیگا، اس لیے کہ ولید بن عقبہ کا یہ سفر اپنے بھائی کی رفاقت میں ہوا تھا، لہذا عمارہ اصل تھے اور ولید تابع اور بچے تھے، اور بڑے بھائی کی رفاقت میں عام طور پر چھوٹے بھائی کا سفر ہوتا ہے اس سے ان کا بڑا ہونا لازم نہیں آتا۔ جیسا کہ العواصم، ص ۹۳ کے حاشیہ میں مذکور ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

وأصل هذا الخبر إن صح مقدم فيه اسم عمارة على اسم الوليد، وهذا مما يستأنس به في أن عمارة هو الأصل في هذه الرحلة وأن الوليد جاء في صحبته، و أي مانع يمنع قدوم الوليد صبياً بصحبة أخيه الكبير كما يقع مثل ذلك في كل زمان ومكان ؟

یہ بھی یاد رہے کہ تمام روایات میں عمارہ مقدم نہیں ہے، بلکہ حاکم، بیہقی وغیرہ کی روایات میں ولید مقدم ہے اور معرفۃ الصحابہ، ابن کثیر وغیرہ کی روایات میں عمارہ مقدم ہے۔

اگر ابوداؤد کی روایت ضعیف ہو اور بالفرض ولید بن عقبہ ؓ ہمدانی ہوا تو قرآن کے سیاق اور درمنثور کی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ قبیلہ کے کچھ شیطان قسم کے لوگ آئے اور ان کو بتلایا کہ قبیلہ والے آپ کے درپے آزار ہیں تو حضرت ولیدؓ آئے اور آپ ؐ کو بتلادیا۔ ملاحظہ ہو درمنثور میں ہے:

عن أم سلمة رضي الله تعالى عنها قالت: بعث النبي ﷺ الوليد بن عقبة إلى بني المصطلق يصدق أموالهم فسمع بذلك القوم فتلقوه يعظمون أمر رسول الله ﷺ فحدثه الشيطان أنهم يريدون قتله، فرجع إلى رسول الله ﷺ فقال: إن بني المصطلق منعوا صدقاتهم، فبلغ القوم رجوعه، فأتوا رسول الله ﷺ، فقالوا: نعوذ بالله من سخط الله وسخط رسوله بعثت إلينا رجلاً مصداقاً فسررنا لذلك وقرت أعيننا ثم أنه رجع من بعض الطريق

فخشینا أن يكون ذلك غضباً من الله ورسوله ونزلت: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ...﴾ الآية. (الدر المنثور: ۷/۵۵۶ ط: دار الفکر).

پھر آیت کا مطلب یہ ہوگا: اے ایمان والو یعنی ولیدؑ یا کوئی اور اگر آپ کے پاس فاسق یعنی کافر خبر لائے تو اس کی تحقیق کرو اور بے تحقیق اس کو قبول مت کرو۔

اور روایات میں بھی اضطراب ہے مثلاً بعض میں ہے کہ حضرت ولید بن عقبہؓ کو بھیجا تھا اور بعض میں رجل کا لفظ آیا ہے، اور بعض روایات میں ہے کہ حضرت خالد بن ولیدؓ کو تحقیق کے لئے بھیجا وہ گئے اور اس بستی کی اذان سنی اور بعض روایات میں آتا ہے کہ زکوٰۃ کا مال جمع کر کے وہ لوگ خود حضور ﷺ کے پاس آئے اور بعض روایات میں آتا ہے ان کے سردار حضرت حارث بن ضرار الخزاعیؓ نے خود زکوٰۃ جمع کروائی اور اپنے قبیلہ والوں کے ساتھ خدمت اقدس میں حاضر ہوئے لہذا روایات کا اضطراب بھی ضعف واقعہ کی دلیل ہے۔

یہ تمام روایتیں ملاحظہ کی جاسکتی ہیں درمنثور ج ۷، تاریخ مدینہ دمشق ج ۶۳، طبرانی کبیر ج ۳، اور مجمع الزوائد ج ۷، وغیرہ۔

خلاصہ یہ ہے کہ صحابہ کو مطعون کرنے میں ضعیف روایات کا اعتبار نہیں اور صحابی پر فق کا حکم لگانا اہل سنت کے نزدیک جائز نہیں جیسے امام رازیؒ نے فرمایا: ”وینکد ما ذکرنا ان اطلاق لفظ الفاسق علی الولید شیء بعید“۔ (التفسیر الکبیر: ۱۱۹/۲۸)۔

قال الشيخ عبد الرحمن محمد سعيد في كتابه ”أحاديث يحتج بها الشيعة“ (ص: ۵۴۲):

أورد ابن كثير أقوالاً لمجاهد وقتادة وابن أبي ليلى، وكلها روايات مرسلة وهذه المرسلات لا تصح لإثبات تهمة الفسق على صحابي فإننا لانقبلها في أحكام الطهارة ولا الصلاة، فكيف نقبلها في جرح خيار هذه الأمة؟

حضرت ولید بن عقبہؓ کے بارے میں خلاصہ کلام:

- (۱) ولید بن عقبہ کے بارے میں اکثر روایات ضعیف اور مرسل ہیں، عقائد میں ان کا اعتبار نہیں۔
- (۲) قرآن کریم کی اصطلاح میں اکثر و بیشتر فاسق کافر کو کہتے ہیں۔ چند مثالیں بطور ”مثبت نمونہ از

خروارے، درج ذیل ہیں:-

قال اللہ تعالیٰ: ﴿فسق عن أمر ربہ﴾ وقال: ﴿وأما الذین فسقوا ففی النار﴾
وقال: ﴿إن اللہ لا یہدی القوم الفاسقین﴾ وقال: ﴿أفمن کان مؤمناً کمّن کان فاسقاً﴾ فكان
الفاسق فی اصطلاح القرآن هو الکافر، والفاسق بمعنی المؤمن العاصی اصطلاح حدیث
للفقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ. نعم ورد فی بعض مواضع القرآن.

(۳) وولید اعتمد علیہ الشیخان وکان عمل الإمارة خمس سنین. اور ان حضرات نے
ولید پر فتح کا الزام نہیں لگایا۔

(۴) ولو أن المراد الولید لقلیل: یاأیہا النبی إن جاءک فاسق نبأ... کیونکہ بقول مفسرین
حضرت ولید نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ شکایت فرمائی کہ جن کے پاس آپ نے مجھے صدقات وصول کرنے
کے لیے بھیجا وہ تو میری جان کے درپے تھے۔

(۵) وولید صحابی کیف یكون فاسقاً بالنص والصحابة کلہم عدول مبرؤون عن
الفسق.

(۶) فتح مکہ کے موقع پر بچے تھے تو ایک دو سال میں اتنے بڑے ہو گئے۔ ابو داؤد شریف کی روایت سے
بچہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔ (یہ جواب احتمال کے درجہ میں ہے)۔
لیکن اس پر چند اشکالات ہیں:

(الف) روایت پر کلام ہے جو ماقبل میں گزر چکا ہے۔

(ب) جب ان کی بہن نے مسلمان ہو کر ہجرت فرمائی تو ان کو واپس لانے کے لیے یہ اپنے بھائی کے
ساتھ گئے تھے، بہن کی واپسی کے لیے اتنے دور مدینہ منورہ چھوٹے بچے کو بھیجنا بعید ہے اگرچہ اس کی سند پر بھی کلام
ہے جو ماقبل میں گزر چکا۔

(ج) ولید بن عقبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر صدیق کے عہد میں بلا وقضاء کے عامل
رہے۔ (طبری) معلوم ہوا کہ ان کی عمر بڑی تھی نیز حضرت عمرؓ نے بھی ان کو اہم عہدوں پر فائز فرمایا تھا ان قرآن

سے پتہ چلتا ہے کہ ابوداؤد شریف کی روایت صحیح نہیں ہے۔ اور ولید بن عقبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بڑے تھے۔

(۷) ولید خبر لانے سے قبل کہاں فاسق تھے؟ جب کہ اس سے پہلے ان سے کوئی فق ثابت نہیں۔ بالفرض اگر پہلے سے فاسق ہوں تو کیا فاسق کو اتنا نازک عہدہ سپرد کرنا درست ہے؟

(۸) خطا اجتہادی میں کیسے فاسق ہو گئے؟ کیونکہ استقبال کنندہ کو دشمن سمجھنا اجتہادی خطا تھی۔

(۹) خبر لانے والے کے بارے میں روایات میں اضطراب ہے، جو ہم نقل کر چکے ہیں۔

اشکال: اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ روایات میں اضطراب اور ضعف ہے لیکن کثرت طرق کی وجہ سے اتنی بات واضح ہو جاتی ہے کہ آیت کریمہ کا شان نزول ولید بن عقبہ ہیں؟

الجواب: اس کا جواب یہ ہے کہ اگر آیت کریمہ کے شان نزول میں ولید بن عقبہ مراد ہیں تو بھی اس کا مطلب یہ ہے کہ ولید بن عقبہ ”یا ایہا الذین آمنوا“ کا مصداق ہیں فاسق کا مصداق شیطان خصلت آدمی ہے جس نے یہ فتنہ انگیز خبر پہنچائی اور اس حصہ میں اضطراب بھی نہیں ہے اور قرآن کریم کے سیاق و سباق کے ساتھ بھی موافق ہے۔

(۱۰) اگر ولید مراد ہو تو آیت کریمہ کا مطلب یہ ہوگا کہ کچھ شیطان قسم کے لوگوں نے آکر ولید کو بتایا کہ قبیلہ کے لوگ آپ کے درپے آزار ہیں تو حضرت ولید نے آکر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتلادیا۔ (درمنثور)۔

(۱۱) اگر فاسق سے حضرت ولید مراد ہوں تو صحابہ کرامؓ کے بارے میں بعد والی آیت اس کے منافی ہو جائے گی: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبُ الْيَكْمِ الْإِيمَانِ وَزِينَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرِهَ الْيَكْمِ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاغِبُونَ إِلَى اللَّهِ عَالِمِينَ﴾ اللہ تعالیٰ نے سب صحابہ کے لیے ایمان کو محبوب بنایا اور ان کے دلوں میں آراستہ کیا اور کفر و فسق اور معصیت کو ان کے لیے مبغوض بنایا یعنی صحابہ فاسق نہیں وہ فسق سے نفرت کرنے والے ہیں۔ اس لیے حضرت ولید صحابیؓ نے جو فاسق شیطانی صفت آدمی کی خبر قبول کی وہ فسق سے محبت کی وجہ سے نہیں تھی، بلکہ خطا اجتہادی تھی۔

یہ مطلب لیا جائے تو ”لکن“ کا مطلب بھی واضح ہو جاتا ہے اس لیے کہ ”لکن“ کا ما بعد اس کے ماقبل

کے ساتھ منافی ہوتا ہے، نیز ”لکن“ ماقبل سے پیدا شدہ وہم کو دور کرنے کے لیے آتا ہے تو یہاں ماقبل میں فاسق کی خبر کو قبول کرنا فسق سے محبت کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ صحابہ کے دلوں تو اللہ تعالیٰ ایمان کو سجایا اور فسق و کفر سے نفرت رکھی۔ یہ تو اجتہادی خطا تھی۔ واللہ اعلم۔

حضرت ولید بن عقبہؓ صحابی تھے:

سوال: کیا حضرت ولید بن عقبہؓ صحابی تھے یا نہیں؟ یا صحابیت میں اختلاف ہے؟ اگر کوئی اختلاف ہو تو بھی بیان کریں۔

الجواب: حضرت ولید بن عقبہؓ بالاتفاق صحابی ہیں، فتح مکہ کے موقع پر مشرف باسلام ہوئے۔ بڑے بہادر مجاہد، سخی اور شاعر تھے۔

ولید بن عقبہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پھوپھی کے نواسے اور حضرت عثمانؓ کے ماں شریک بھائی ہیں، حضرت عثمانؓ کے زیر تربیت رہ چکے ہیں، ڈھائی سال صحبت نبویؐ سے فیض یاب ہونے کا موقع ملا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابو بکرؓ اور عمرؓ کے زمانہ میں اونچے عہدوں پر فائز تھے۔ امام ذہبیؒ فرماتے ہیں:

وكان مع فسقه - والله يسامحه - سخياً ممدحاً شاعراً شجاعاً قائماً بأمر الجهاد. (سير

اعلام النبلاء: ۳/۴۱۵)۔

ہم کہتے ہیں فاسق وہ نہیں تھے ان تک غلط خبر پہنچانے والے فاسق تھے۔

ابن اشیرؒ فرماتے ہیں: وأقام عليها خمس سنين هو من أحب الناس إلى أهلها. (الكامل: ۳/۸۳، ذكر عزل سعد عن الكوفة وولاية الوليد).

دوسری جگہ فرماتے ہیں: وأنه كان محبوباً إلى الناس فبقي كذلك خمس سنين وليس لداره باب. (الكامل، ذكر عزل الوليد عن الكوفة وولاية سعيد).

ابن جریر طبریؒ نے بھی یہی لکھا ہے۔ اور جب ان کو معزول کیا گیا تو مؤرخین نے لکھا ہے: ولقد تفتح عليه

الأحرار والممالیک“ (تاریخ الامم والملوک: ۶۱۲/۲، ط: بیروت، ومختصر تاریخ مدینة دمشق: ۸/۸۶)۔ یعنی ان کی معزولی پر غلام اور آزاد سب مغموم تھے ولید کی جگہ حضرت عثمان نے سعید بن العاص کو کوفہ کا گورنر مقرر کیا لیکن لوگ یہ کہتے رہتے تھے:

یا و یلتا عزل الولید ☆ و جاء نامجوعاً سعید

ینقص فی الصاع ولا یزید ☆ فجوع الإماء والعبد

(تاریخ الامم والملوک: ۶۱۲/۲، ط: بیروت، ومختصر تاریخ مدینة دمشق: ۸/۸۶)۔

یعنی سعید بن العاص آئے اور ہمیں بھوکا مارا ہائے افسوس حضرت ولید معزول ہوئے۔

ہم مولانا بشیر احمد حساری کی کتاب ”عثمان ذوالنورین“ (ص ۲۷۴) سے ان کے مناقب کا خلاصہ نقل کرتے ہیں:

”وہ حلیم الطبع وسیع الظرف بہادر سلیقے مند تھے، (استیعاب) وہ انتہائی سخی لوگوں میں محبوب پانچ سالہ گورنری میں ان کی محبوبیت میں فرق نہیں آیا، ایک مرتبہ شعبی ولید بن عقبہ کے پوتے کے پاس بیٹھے تھے تو محمد نے مسلمہ بن عبد الملک کی بہادری کا ذکر کیا جو بنو امیہ کے مشہور فاتح اور سپہ سالار تھے تو شعبی نے کہا اگر آپ ولید بن عقبہ کی حکمرانی اور جہاد کا مشاہدہ کرتے تو کسی اور کا تذکرہ نہ کرتے یہاں تک کہ ان کو ان کے منصب سے برطرف کیا گیا۔

درج ذیل کتب میں ان کا ترجمہ و تذکرہ ملاحظہ فرمائیں:

(الاصابة فی تمیز الصحابة: ۶/۴۸۱/۹۱۶۷، ومعجم الصحابة لابن قانع البغدادی: ۱۴/

ترجمة: ۱۱۵۴، ومعرفة الصحابة لابی نعیم الاصبهانی: ۴/۳۶۸/۲۹۶۱، وتهذب الکمال للامام المزی:

۳۱/۵۳/۶۷۲۳، ومسند احمد، والاستیعاب: ۴/۱۵۵۲، وتاریخ ابن عساکر: ۱۷/۴۳۴، وسیر اعلام

النبلاء: ۳/۴۱۲، و تاریخ مدینة دمشق، وتاریخ الامم والملوک، وغیرها من کتب التاریخ والأخبار

والأدب). واللہ اعلم۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں روایت کی تحقیق:

سوال: حضور ﷺ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں ”لا أشبع الله بطنه“ فرمایا یہ بات پایہ ثبوت تک پہنچی یا نہیں؟

الجواب: مسلم شریف میں ہے:

حدثنا محمد بن المثنى العنزى وابن بشار واللفظ لابن المثنى قالنا نا أمية بن خالد نا شعبة عن أبي حمزة القصاب عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال: كنت أَلعب مع الصبيان فجاء رسول الله ﷺ فتواريت خلف باب، قال: فجاء فحطأني حطأة وقال: اذهب ادع لي معاوية قال: فجئت فقلت: هو يأكل، قال: ثم قال لي: اذهب فادع لي معاوية قال: فجئت فقلت: هو يأكل فقال: لا أشبع الله بطنه. (مسلم شریف: ۲/ ۳۲۴ ط: قدیمی کتب خانہ).

مذکورہ بالا روایت چند وجوہات کی بناء پر سمجھ میں نہیں آتی ہے، روایت میں یہ مذکور نہیں ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو بلایا۔ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو کھاتے ہوئے دیکھا تو واپس آئے اور اگر بالفرض انہوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو بلایا تو کسی جگہ مذکور نہیں ہے کہ معاویہ رضی اللہ عنہ نے آنے سے انکار فرمایا اور اس کی سند میں ایک روای ہے ابو حمزۃ القصاب جس پر علماء نے کلام کیا ہے۔ چنانچہ ابن حجر ”تقریب التہذیب میں لکھتے ہیں:

عمران بن أبي عطاء الأسدي مولا هم أبو حمزة القصاب الواسطي صدوق له أوهام . (تقریب التہذیب، ص: ۲۶۵).

تحریر تقریب التہذیب میں ہے:

بل: ضعيف يعتبر به، فقد ضعفه أبو زرعة الرازي، وأبو حاتم، والنسائي، وأبو داود، والعقيلي. ووثقه ابن معين، وذكر ابن خلفون أن ابن نمير وثقه أيضاً وذكره ابن حبان في الثقات . (تحریر تقریب التہذیب: ۳/ ۱۱۵، ترجمة: ۵۱۶۳).

وقال أبو زرعة بصري: لين وقال أبو حاتم والنسائي: ليس بقوى، وقال أبو عبيد

الآجری: سمعت أبا داود يقول: أبو حمزة عمران بن أبي عطاء يقال له عمران الجلاب ليس بذاك وهو ضعيف. (تهذيب الكمال: ۲۲/۳۴۳).

(بعض علماء نے اس کی توثیق بھی کی ہیں) اصحاب صحاح میں سے صرف امام مسلمؒ نے ان سے روایت لی ہے اور وہ بھی صرف ایک جگہ (یعنی مذکورہ بالا روایت)۔

رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابن عباسؓ کو بلایا اور اس روایت کے ایک طریق میں مذکور ہے کہ وہ چھپ گئے یہ بات بہت بعید ہے کہ ابن عباسؓ جو حضور ﷺ کے ساتھ رہنے کو اپنے لئے سعادت سمجھتے تھے چھپ جائیں جبکہ وہ حضور ﷺ کے گھر میں حضرت میمونہؓ کی نوبت میں پوری رات جاگنے کا اہتمام اس لئے فرماتے کہ آپ ﷺ کے رات والے اعمال دیکھ لیں۔ واللہ ﷻ اعلم۔

حضرت خالد بن ولیدؓ کے زہر پینے کا واقعہ:

سوال: حضرت خالد بن ولیدؓ نے ابن بقیلہ کے سامنے زہر پیا اور ان کو کچھ ضرر نہیں پہنچا۔ اس واقعہ کی تحقیق مطلوب ہے؟

الجواب: دلائل النبوة میں ہے:

”عن أبي السفر قال: نزل خالد بن الوليدؓ الحيرة على أم بنى المرازبة، فقالوا له: احذر السم لا تسقيكه الأعاجم، فقال: اتنوني، فأتني فأخذه بيده، ثم اقتحمه، فقال: ”باسم الله“ فلم يضره شيئا“۔ (رواه البيهقي في دلائل النبوة في باب ما في تسمية الله عز وجل من الحرز من السم ۱۰۶/۷)۔

وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: رواه أبو يعلى والطبراني بنحوه وأحد إسنادي الطبراني رجاله رجال الصحيح وهو مرسل ورجالهما ثقات إلا أن أبا السفر وأبا بردة بن أبي موسى لم يسمعا من خالد، والله أعلم۔ (مجمع الزوائد: ۹/۳۵۰ في باب ما جاء في خالد بن الوليد)۔

ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه (۲۵۸/۱۸/۳۳۷۳۰) في باب قدوم خالد بن الوليد الحيرة وصنيعه، وقال الشيخ محمد عوامه في تعليقه على "المصنف":

رواه أبو يعلى (۷۱۵۰-۷۱۸۶) من طريق يونس، وعزاه الحافظ في ترجمة خالد من "الإصابة" إلى ابن سعد أيضاً وهو عند الطبراني في الكبير (۱۰۵/۴ و ۳۸۰۹، ۳۸۰۸/۱۰۶ و ۱۴۸۲-۱۴۸۱، ۱۴۷۸) لأحمد انتهى. (مصنف ابن أبي شيبة بتعليق الشيخ محمد عوامه: ۲۵۸/۱۸، ط: المجلس العلمي).

مزید ملاحظہ ہو:

دلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهانی (۳۷۲/۱) وتاریخ ابن جریر الطبری (۵۹۷/۲) وسیر أعلام النبلاء (۳۷۵/۱) والإصابة (۲۱۸/۲) ومسنند أبي يعلى (۳۶۱/۶) في مسند تميم الداری. خلاصہ یہ ہے کہ یہ واقعہ صحیح سند سے ثابت ہے جیسا کہ شیخ محمد عوامہ نے فرمایا کہ طبرانی کی دوسری سند صحیح اور متصل ہے۔ ملاحظہ ہو: حدثنا محمد بن عبد الله ثنا سعيد بن عمرو الأشعري ثنا سفيان بن عيينة عن إسماعيل بن أبي خالد عن قيس ابن أبي حازم قال: رأيت خالد بن الوليد أتى بسم فقال: ما هذه؟ قالوا: سم، فقال: باسم الله وأزدرده. (رواه الطبراني في "الكبير": ۳۸۰۹، ۱۰۶، ۱۴). (اگر قیس ابن ابی حازم پر کچھ کلام ہے)۔ واللہ اعلم۔

حضرت عمرؓ کے متعلق ایک واقعہ کی تحقیق:

سوال: کیا یہ صحیح ہے کہ حضرت عمرؓ نے زمانہ جاہلیت میں اپنی بیٹی کو زندہ درگور فرمایا اسلام سے پہلے؟

الجواب: تتبع کثیر کے باوجود کسی حدیث یا تاریخ کی کتاب میں یہ بات نہیں ملی، اور حضرت عمرؓ کے اخلاق عالیہ اور اعمالِ فاضلہ سے یہی مترشح ہے کہ یہ کام ان کی ذات گرامی سے بہت بعید ہے اسلام سے قبل

بھی، اسوجہ سے کہ قبل از اسلام بھی انہوں نے جاہلیت والے کام نہیں کئے اور ان کا خاندان معزز اور شرافت والا سمجھا جاتا تھا بلکہ سفارت کے لیے بھی انہیں کے خاندان سے منتخب ہوتے تھے، لہذا ان سے یہ کام ثابت نہیں۔ البتہ بعض کتابوں میں بلا سند حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف ایک قصہ منسوب کیا ہے، لیکن یہ بلا سند ہونے کی وجہ سے مردود ہے۔

ملاحظہ ہو در اسہ نقدیہ میں عبدالسلام بن محسن لکھتے ہیں:

وأما عمر رضي الله تعالى عنه فقد ذكر أنه وأد ابنة له في الجاهلية ولم أجد من روى ذلك عن عمر رضي الله تعالى عنه فيما اطلعت عليه من المصادر ولكنني وجدت الأستاذ محمود عباس محمود العقاد أشار إليها في كتابه "عبقريّة عمر" (ص ۲۲۱-۲۲۲) فقال وخلاصتها: إنه رضي الله تعالى عنه كان جالساً مع بعض أصحابه إذ ضحك قليلاً ثم بكى فسأله من حضر، فقال: كنا في الجاهلية نصنع صنماً من العجوة فنعبده ثم نأكله وهذا سبب ضحكنا أما بكائي فلأنه كانت لي ابنة فأردت وأدها فأخذتها معي وحفرت لها حفرة فصارت تنفض التراب عن لحيتي فدفنتها حية .

وقد شكك العقاد في صحة هذه القصة لأن الوأد لم يكن عادة شائعة بين العرب وكذلك لم يشتهر في بني عدي ولا أسرة الخطاب التي عاشت منها فاطمة أخت عمر وحفصة أكبر بناته وهي التي كنى أبا حفص باسمها، وقد ولدت الحفصة قبل البعثة بخمس سنوات فلم يندها فلماذا وأد الصغرى المزعومة ! لماذا انقطعت أخبارها ولم يذكرها أحد من إخوانها وأخواتها ولا أحد من عمومته وأحالاتها؟ (دراسة نقدية في المرويات الواردة في شخصية عمر بن الخطاب، ص ۱۱/۱ ط: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية المدينة المنورة).

رافضیوں اور شیعوں کی طرف سے یہ ایک بناوٹی کہانی ہے جس کی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شخصیت پر الزام لگانا چاہتے ہیں۔

"کفی هذه الرواية هزءاً أنك لا تجد لها في كتب الحديث، صحيحها وضعيفها

ولا کتب التاریخ غیثها وسمینها“۔ واللہ اعلم۔

حضرت معاویہؓ کے معنی کی تحقیق:

سوال: حضرت معاویہؓ کے معنی کیا ہے، بعض لوگ اس کے خراب معنی بیان کرتے ہیں اس کی کیا حقیقت ہے؟

الجواب: معاویہ عوی اور عوا سے مشتق ہے اور اس کے چند معانی ہیں (۱) کتے کا بھونکنا (۲) عطف یعنی مائل ہونا، مہربان ہونا، شفیق ہونا (۳) تعاون، مدد کرنا (۴) ستارہ (۵) منازل قمر (۶) الناب من الابل۔ لہذا معاویہ کے اچھے معانی بھی ہیں مشفق مہربان مددگار، ستارہ اور منازل قمر بنا بریں معاویہ کے قبیح معنی مراد نہیں ہے اگر یہ قبیح ہوتا تو نبی کریم ﷺ ضرور اس کو تبدیل فرمانے کا مشورہ دیتے لیکن آپ نے تبدیل فرمانے کا مشورہ نہیں دیا بلکہ برقرار رکھا اور جلیل القدر صحابی کا نام معاویہ ہے اس لیے یقیناً یہ نام اچھے معنی میں مستعمل ہے۔ اگر معاویہ کے معنی کتے کی آواز کے ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کی خوبیاں اور کمالات دنیا میں چمکتے رہیں گے اور ان کے فضائل کے منکر کتے کی طرح بھونک تے رہیں گے یاد رہے کہ حضرت علیؓ ان کے فضائل کے منکر نہیں تھے بلکہ ان کے ساتھ سیاسی اختلاف تھا۔

لسان العرب میں ہے:

عوی: عوی العوی الذئب الکلب والذئب یعوی عیا .

(۱) والکلب العوی والمعاویة الکلبة المستحرمۃ تعوی إلى الکلاب قال الأزهري

العواء الناب من الإبل هي في لغة هذيل الناب الكبيرة التي لا سنام لها .

وعوی الشيء عیاً واعتواہ: عطفہ وعوی القوس: عطفہا .

وعوی القوم صدود رکابہم وعوہا إذا عطفوها وفي الحديث: إن أنیفاً سأله عن

نحر الإبل فأمره أن یعوی رؤوسها أي یعطفها إلى أحد شقیہا لتبرز اللبة وهي المنحر. (لسان

العرب: ۹/ ۴۸۷، وتاج العروس: ۱۰/ ۲۵۹.

والسعی: اللی والعطف قال الجوهري: وعیت الشعر والحبل عياً وعوبته تعویة لوبته.

(لسان العرب: ۹/ ۴۸۸).

یعنی عوی عطف کے معنی میں بھی آتا ہے اور عطف کا معنی ملاحظہ ہو مصباح اللغات میں ہے:

”عطف إلیه“: مائل ہونا، مہربان ہونا، ”وعطفه الناقة علی ولدھا“: اونٹنی کا اپنے بچے پر شفیق

ہونا، ”عطف اللہ قبلہ“: دل کو مہربان کر دینا۔ (مصباح اللغات: ص ۵۶۰، وقاموس الوحید، ص ۱۰۹۴).

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ عوی کا ایک دوسرا معنی ہے عطف یعنی مائل ہونا مہربان ہونا شفیق ہونا نرم

ہونا لہذا اب معاویہ کا مطلب ہوگا مشفق مہربان اور نرم دل۔

وفي حديث مسلم: قاتل المشرك الذي سب النبي ﷺ فتعاوى المشركون عليه

حتى فتلوه أى تعاونوا وتساعدوا.

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ معاویہ کا معنی ہے معاون اور مددگار۔ (تاج العروس: ۱۰/ ۲۵۹).

خلاصہ یہ ہے کہ معاویہ کے اچھے معنی مراد ہیں مثلاً مشفق، مہربان، مددگار، ستارہ۔ واللہ اعلم۔

صحابی کو آگ میں ڈالے جانے سے متعلق تحقیق:

سوال: کسی صحابی کے بارے میں یہ ثابت ہے کہ وہ آگ میں ڈالے گئے اور آگ نے ان کو نہیں

جلایا؟ اگر ثابت ہے تو وہ کون سے جلیل القدر صحابی ہے؟

الجواب: جی ہاں! یہ ثابت ہے اور وہ جلیل القدر شخص حضرت ذؤیب بن کلیب خولانی یمنی ۷؎ ہے،

الاستیعاب میں ہے:

ذؤیب بن کلیب بن ربیعۃ الخولانی کان أول من أسلم من اليمن سماه النبي ﷺ عبد

اللہ وکان الأسود الکذاب قد ألقاه فی النار لتصدیقه بالنبی ﷺ فلم تضره النار ذکر ذلک

النبي ﷺ لأصحابه فهو شبيه إبراهيم عليه السلام، رواه ابن وهب عن ابن لهيعة .
(الاستيعاب: ۲/ ۴۶۴).

الإصابة میں ہے:

ذؤيب بن كليب بن ربيعة ويقال: إن ذؤيب بن وهب الخولاني أسلم في عهد النبي ﷺ
ويقال: إن النبي ﷺ سماه عبد الله وروى بن وهب عن بن لهيعة أن الأسود العنسي لما ادعى
النبوة وغلب على صنعاء أخذ ذؤيب بن كليب فآلقاه في النار لتصديقه النبي ﷺ فلم تضره
النار فذكر ذلك النبي ﷺ لأصحابه فقال عمر: الحمد لله الذي جعل في امتنا مثل إبراهيم
الخليل، وقال عبدان: هو أول من أسلم من أهل اليمن ولا أعلم له صحبة إلا أن ذكر إسلامه
وما ابتلاه الله تعالى به وقع في حديث مرسل من رواية ابن لهيعة ووقع عند ابن الكلبي في
هذه القصة أنه ذؤيب بن وهب وقال في سياقه طرحه في النار فوجده حياً. (الإصابة: ۲، ۳۰۷،
واسد الغابة، رقم: ۱۵۶۷).

فیض القدیر میں ہے:

روى ابن وهب عن ابن لهيعة أن الأسود العنسي لما ادعى النبوة وغلب على صنعاء
أخذ ذؤيب بن كليب الخولاني وكان أسلم في عهده فآلقاه في النار فلم تضره النار فذكر
ذلك لأصحابه فقال عمر: الحمد لله الذي جعل في امتنا مثل إبراهيم الخليل. (فيض
القدیر: ۱/ ۴۴).

قال في أسد الغابة: أخرجه أبو عمر وأبو موسى إلا أن أبا موسى قال: لا تعلم له رؤية،
إلا أنه ذكر إسلامه وما أبلاه الله تعالى في حديث مرسل رواه ابن لهيعة. (أسد الغابة: ۱/ ۳۴۷).

یہ حدیث مرسل ہے اور ابن لہیعہ پر کلام اہل علم پر مخفی نہیں۔ لہذا یہ روایت محل کلام ہے۔

کتب حدیث و تاریخ کی ورق گردانی سے ایک دوسرے شخص ابو مسلم خولانیؒ کا تذکرہ ملتا ہے۔

ملاحظہ ہوا بن حبان فرماتے ہیں:

قال أبو حاتم: أبو مسلم الخولاني اسمه عبد الله بن ثوب، يمانى، تابعي، من أفاضلهم

وأخيارهم، وهو الذي قال له العنسي: أتشهد أني رسول الله؟ قال: لا، قال: أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم، فأمر بنارٍ عظيمة، فأججت وخوفه أن يقذفه فيها إن لم يؤاته على مراده، فأبى عليه، فغذفه فيها فلم تضره فاستعظم ذلك، وأمر بإخراجه من اليمن، فأخرج فقصد المدينة، فلقي عمر بن الخطاب، فسأله من أين أقبل، فأخبره، فقال له: ما فعل الفتى الذى أحرق؟ فقال: لم يحترق، ففترس فيه عمر أنه هو، فقال: أقسمت عليك بالله، أنت أبو مسلم؟ قال: نعم، فأخذ بيده عمر حتى ذهب به إلى أبي بكر، فقص عليه القصة، فسرّاً بذلك، وقال أبو بكر: الحمد لله الذي أراتنا في هذه الأمة من أحرق فلم يحترق، مثل إبراهيم صلى الله عليه وسلم. (صحيح ابن حبان: ٢/٢٨٨، رقم ٥٧٧، المكتبة الثرية).

وبها مشه قال الشيخ شعيب: هذه الحكاية أوردها أبو نعيم في "حلية الأولياء" (١٢٨/٢-١٢٩)، والذهبي في "سير أعلام النبلاء" (٩/٨٠)، وابن عساكر في "تاريخ دمشق" (١٥/٩) من طريق عبد الوهاب بن نجدة، عن إسماعيل بن عياش، عن شرحبيل... قال الإمام الذهبي: شرحبيل أرسل الحكاية.

قال ابن كثير في البداية والنهاية: وقد رواه الحافظ الكبير أبو القاسم بن عساكر في ترجمة أبي مسلم عبد الله بن أيوب، في تاريخه من غير وجه، عن عبد الوهاب بن محمد، عن إسماعيل بن عياش الحطيمي: حدثني شرحبيل بن مسلم الخولاني، أن الأسود بن قيس بن ذى الحمار العنسي تنبأ باليمن، فأرسل إلى أبي مسلم الخولاني... الخ. (البداية والنهاية: ٦/٦٥٥، القول فيما أوتى إبراهيم الخليل، ط: الرياض).

وللاستزادة انظر: (سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد: ١٠/٢٦٦، وتاريخ دمشق: ٢٧/٢٠١، والبداية والنهاية: ٦/٦٥٤-٦٥٥، و٨/٥٤٢، وتاريخ الإسلام للذهبي: ٢/١٢٦، وصفة الصفوة لابن الحوزي: ٤/٢٠٨، ترجمة ٧٤٥، بيروت، وتاريخ الطبري: ٤/٢٨٣، والخلاصة في شرح حديث الولي لعلي بن نايف الشحوذ، ص ٨٤، والوافي بالوفيات: ١٤/٣٦، والروضة الريافيمن دفن بداريا لعبد الرحمن الدمشقي، ص ٧٥، ط: سوريا، والاستيعاب في معرفة الاصحاب: ٤/١٧٥٨). والله اعلم.

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حد جاری کرنے کا قصہ موضوع ہے:

سوال: کیا یہ واقعہ صحیح ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے بیٹے ابوشمہ پر حد زنا جاری کی اور آخری کوڑے پر اس کا انتقال ہو گیا جیسا کہ تنقیح القول فی شرح لباب الحدیث للعوئی میں مذکور ہے؟

الجواب: یہ قصہ محدثین کی نظر میں صحیح نہیں، بلکہ موضوع ہے۔

حافظ ابن حجرؒ نے الاصابۃ میں اس روایت کے بارے میں واہ فرمایا ہے، علماء کے اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی سند میں عبدالعزیز بن الحجاج اور محمد بن یحییٰ بن عمر المذکر مجہول اور متروک ہیں۔ علامہ سیوطیؒ نے ”اللائلی المصنوعة“ میں اس کو موضوع قرار دیا ہے۔

ملاحظہ ہو:

موضوع: فیہ مجاہیل، قال الدار قطنی: حدیث مجاہد عن ابن عباس رضی اللہ عنہ فی حدیث أبی شحمة لیس بصحیح وقد روي من طریق عبد القدوس بن الحجاج عن صفوان عن عمر رضی اللہ عنہ وعبد القدوس يضع وصفوان بينه وبين عمر رضی اللہ عنہ رجال. (اللائلی المصنوعة فی الأحادیث الموضوعه: ۱۶۷/۲، کتاب الأحکام والحدود، حدیث شبرویہ بن شہریار).

لسان المیزان میں ہے:

عبد العزيز بن الحجاج عن صفوان منسوب بقصة أبی شحمة ولد عمر في جلد عمر إياه في الزنا وعنه الفضل بن العباس ذكره الجوزقاني في كتاب الأباطيل. (لسان الميزان: ۷۴/۲۸).

المعنی میں ہے:

محمد بن علی بن عمر المذکر النیسابوری شیخ الحاکم لا ثقة ولا مأمون جاء من طريقه قضية أبی شحمة ولد عمر وجلده بالفاظ ركيكة الوضع. (المعنی فی الضعفاء للذهبی:

۶۱۶/۲، ترجمہ: ۵۸۳۸)۔

الاصابة میں ہے:

أبو شحمة بن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ جاء في خبره أن أباه جلداه في الزنا فمات ذكره الجوزقاني فإن ثبت فهو من أهل هذا القسم. (الاصابة: ۷/۱۷۸، ترجمہ: ۱۰۱۱۸)۔

میزان الاعتدال میں ہے:

محمد بن علي بن عمر المذكر: قال المزي في أثناء ترجمة أحمد بن خليل: المذكر من المعروفين بسرقة الحديث، وقال الحاكم: ... لكنه حدث عن شيوخ أبيه وأقرانه وأتى أيضاً عنهم بالمناكير. (میزان الاعتدال: ۵/۹۷-۹۸، ترجمہ: ۷۹۶۵)۔

العلل المتناهية میں ہے:

المذكر عن أحمد بن الخليل وكان هذا المذكر كذاباً معروفاً بسرقة الحديث. (العلل المتناهية ۱/۱۵۴)

البتح تصدیق بنید عینے کا ہے جس کے بعد انہوں نے خود اپنے آپ کو مصر کے گورنر حضرت عمرو بن العاص کے سامنے حد جاری کرنے کے لئے پیش کیا، انہوں نے گھر کے اندر حد جاری کی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو تنبیہ فرمائی اور مدینہ منورہ لوٹنے کے بعد ان پر دوبارہ حد جاری کی پھر ایک مہینے کے بعد بیمار ہوئے اور انتقال ہوا۔

ملاحظہ ہو فتح الباری میں ہے:

قوله باب من أمرضرب في البيت يعني خلافاً لمن قال لا يضرب الحد سرّاً وقد ورد عن عمر رضی اللہ عنہ في قصة ولده أبي شحمة لما شرب بمصر فحده عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ في البيت أن عمر أنكر عليه وأحضره إلى المدينة وضربه الحد جهراً روى ذلك ابن سعد وأشار إليه الزبير وأخرجه عبد الرزاق بسند صحيح عن ابن عمر مطولاً وجمهور أهل العلم على الاكتفاء وحملوا صنيع عمر على المبالغة في تأديب ولده لأن إقامة الحد لا تصح إلا جهراً.

(فتح الباری: ۱۲/۶۵)۔

اللائی المصنوعة میں ہے:

والذی ورد فی هذا ما ذکره الزبیر بن بکار وابن سعید فی الطبقات وغیرہما أن عبد الرحمن الأوسط من أولاد عمر یکنی أبا شحمة كان بمصر غازياً فشرّب ليلة نبیذاً فخرج إلى السکة فجاء إلى عمرو بن العاص فقال: أقم علي الحد فامتنع فقال له: إني أخبر أبا إذا قدمت علیه فضر به الحد فی داره ولم یخرجه فکتب إلى عمر یکرّمه ویقول الا فعلت به ما تفعل بجميع المسلمين فلما قدم علی عمر ضرّبه واتفق أنه مرض فمات. (اللائلی المصنوعة: ۱۶۷/۲، کتاب الأحکام والحدود، حدیث شیرویه بن شهریار)

مزید ملاحظہ ہو: (الاستیعاب: ۸۴۲/۲، وتہذیب الأسماء: ۲۸۱/۱، والسنن الکبری للبیہقی: ۳۱۲/۸، تاریخ بغداد: ۴۳۳/۵، والموضوعات: ۲۶۹/۳، وتنزیہ الشریعة: ۲/۲۷۰، رقم: ۱۲)۔

معتبر کتابوں کی عبارات سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے تادیباً کوڑے لگائے پھر ایک مہینہ تک زندہ رہے اور اس کے بعد بیمار ہوئے اور ان کا انتقال ہوا، لہذا یہ کہنا غلط ہے کہ آخری کوڑے پر انتقال ہوا یہ قصہ موضوع ہے۔

علامہ تقی الدین احمد بن علی المقریزی (م ۸۴۰ھ) فرماتے ہیں:

أبو شحمة ضربه عمرو بن العاصؓ، بمصر، وحمله إلى المدينة فضر به أبوه ضرب تادیب، ثم مرض ومات بعد شهر، وقيل مات تحت سياط عمر وذلك غلط. (امتناع الاسماع بمالنبی من الاحوال والاموال والحفدة والمتاع، ط: دار الکتب العلمیة، بیروت)۔

حضرت عمرؓ کی پٹائی تادیبی ہونے اور ایک ماہ بعد انتقال کرنے کا تذکرہ درج ذیل کتب میں مذکور ہے:

(اسد الغابة: ۷۰۷/۱، والوافی بالوفیات: ۱۲۲/۱۸، بیروت، وتہذیب

الاسماء: ۴۲۴/۱، والاستیعاب، وغیرہ)۔ واللہ اعلم۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم

قال اللہ تعالیٰ:

﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ،

وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ﴾

وقال تعالیٰ: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ

فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ

فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ،

هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾

باب..... ﴿۵﴾

کفر و ارتداد اور
مختلف جماعتوں
کا بیان

باب ﴿۵﴾

کفر و ارتداد اور مختلف جماعتوں کا بیان

مرتد سے تعلقات رکھنا:

سوال: اگر کوئی شخص (العیاذ باللہ) مرتد ہو گیا تو اس کے ساتھ تعلقات رکھنا کیسا ہے؟

الجواب: اگر کوئی شخص (العیاذ باللہ) مرتد ہو جائے اور دوبارہ اسلام نہ لانا چاہتا ہو تو اس کا حکم کفر کا ہے اور اس کے ساتھ تعلقات رکھنا کافر کے ساتھ تعلقات رکھنے کی طرح ہے اور قرآن مجید میں کافر کے ساتھ قلمی دوستی رکھنے سے منع کیا گیا ہے۔ مرتد کے بارے میں قرآن مجید میں ہے:

﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فِيمَتَ وَهُوَ كَافِرٌ﴾ (سورة البقرة: ۲۱۷)۔

﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (سورة آل عمران: ۲۸)۔

تفسیر مظہری میں ہے:

یعنی نہ بنائیں مومن کافروں کو دوست اہل ایمان کو چھوڑ کر، مومنوں کو کافروں سے موالات کی ممانعت فرمادی خواہ رشتہ داری کی صورت میں ہو یا دوستی کی شکل یا جہاد اور دینی امور میں طلب امداد کے طور پر سب کی ممانعت فرمادی ﴿مَنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ کہتے ہوئے۔ (تفسیر مظہری: ۲/۲۱۳)۔

معارف القرآن میں ہے:

یہ کافروں سے موالات یعنی محبت کی تین صورتیں ہیں ایک یہ کہ ان کو دینی حیثیت سے محبوب رکھا جائے، یہ تو قطعاً کفر ہے دوسری صورت یہ ہے کہ دل سے ان کے مذہب اور دین کو بُرا سمجھے مگر معاملات دنیوی میں ان سے خوش اسلوبی سے پیش آئے، یہ بالا جماع جائز بلکہ ایک درجہ مستحسن ہے، تیسری صورت ان دونوں صورتوں کے بین بین ہے وہ یہ کہ دل سے تو ان کے مذہب کو بُرا سمجھے مگر قرابت یا دوستی یا دنیوی غرض سے ان سے دوستانہ تعلقات رکھے اور ان کی اعانت اور امداد کرے یا کسی وقت مسلمانوں کی جاسوسی کرے یہ صورت کفر تو نہیں مگر شدید گناہ ہے۔ (معارف القرآن: ۱/۵۹۵، از مولانا دریس کاندھلوی)۔

مرتد کے کفر کی وجہ سے اس سے دلی تعلق رکھنا اور اس کے ارتداد کو پسند کرنا تو قطعاً کفر ہے اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے، ہاں اس بناء پر اس کے ساتھ تعلق رکھنا تا کہ وہ دوبارہ دین کی طرف لوٹ آئے تو یہ باعث ثواب اور مستحسن ہے۔
جامع الرموز میں ہے:

(قوله هذا عند أبي حنيفة)؛ اعلم أن تصرفات المرتد يتوقف في الكسبين جميعاً وهو الصحيح وقال بعض المشائخ ان تصرفه في كسب الردة نافذ في ظاهر الرواية وموقوف في رواية الحسن والاول اصح ، وهذا كله عند الامام ، واما عندهما فتصرفاته نافذة في الكسبين . (قوله وعندهما) والخلاف بينهم في تصرفات وقعت قبل اللحاق ، وأما بعده قبل الحكم فهي موقوفة بالإجماع كولايته على أولاده الصغار . (فتح المعين: ۲/۴۶۴، جامع الرموز: ۴/۵۸۵)۔

قال في الدر المختار: ويتوقف منه عند الإمام وينفذ عندهما كل ما كان مبادلة مال أو عقد تبرع كالمبايعه والصرف والسلم... والرهن والإجارة والصلح عن إقرار وقبض الدين لأنه مبادلة حكيمية. (الدر المختار: ۴/۲۵۰، سعيد)۔

احسن الفتاویٰ میں ہے:

شیعہ کی جملہ اقسام، قادیانی، ذکری، منکرین حدیث اور انجمن دینداران سب زندقہ میں ہیں، جن کے احکام

دوسرے کفار بلکہ مرتدین سے بھی زیادہ سخت ہیں ان کے ساتھ خرید و فروخت کرنا وغیرہ ہر قسم کا لین دین ناجائز ہے، اور ان سے دوستانہ تعلق رکھنا اور محبت سے پیش آنا غیرتِ ایمانیہ کے خلاف ہے، حتیٰ الامکان ان کے ساتھ ہر قسم کے معاملات سے بچنا فرض ہے اگر کسی نے ان کے ساتھ کوئی معاملہ بیع و اجارہ وغیرہ کر لیا تو منعقد نہیں ہوگا البتہ صاحبین کے ہاں عدم جواز کے باوجود نافذ ہو جائے گا بوقت اہتلاء عام و ضرورت شدیدہ اس قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔ (احسن الفتاویٰ ۸/۲۵۰)۔

معلوم ہوا کہ عدم جواز کے باوجود صاحبین کے نزدیک عقد نافذ ہو جائے گا بوقت ضرورت شدیدہ صاحبین کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے اور چونکہ یہاں (جنوبی افریقہ) دارالاسلام نہیں ہے اور نہ ہی مرتد کے لئے شرعی قانون موجود ہے، لہذا صاحبین کے قول کے مطابق اس کے ساتھ کیا ہوا معاملہ منعقد ہوگا، لیکن غیرتِ ایمانی کے خلاف ہونے کی وجہ سے اس سے معاملہ نہ کیا جائے، البتہ اگر مرتد کے خاندان والے کا فرہوں تو ان کے ساتھ معاملات کر سکتے ہیں۔ واللہ اعلم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

میری حوروں کو انتظار کرنا پڑے گا، ان کلمات کا حکم:

سوال: ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تیری ایک نماز چھوٹی تو اس کے بدلہ تو جہنم میں اتنے اتنے سال رہے گا تو اس نے جواب دیا کہ تب تو میری حوروں کو میرے لئے انتظار کرنا پڑے گا؟ کیا یہ کفر ہے یا نہیں؟

الجواب: فقہاء نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ کسی مسلمان کے قول کی تاویل جب تک ممکن ہو اس وقت تک تکفیر نہیں کرنی چاہئے، حتیٰ کہ اگر کسی شخص میں بہت سی وجوہ کفر کی ہوں اور ایک وجہ ضعیف عدم کفر کی تو مفتی کو عدم کفر کی طرف میلان کرنا چاہئے۔ چنانچہ درمختار میں ہے:

والکفر لرغة: الستر، وشرعاً تکذیبہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شیء مما جاء به من الدین ضرورة، وألفاظه تعرف فی الفتاوی، بل أفردت بالتألیف مع أنه لا یفتی بالكفر بشيء منها إلا فیما اتفق المشایخ علیہ کما سیجی، قال فی البحر: وقد ألزمت نفسي أن لا أفتی

بشيء منها . (الدر المختار: ۴/۲۲۳، سعید).

اس پر علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

وفي الخلاصة وغيرها: إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنعه، فعلى المفتي أن يميل إلى الوجه الذي يمنع التكفير تحسناً للظن بالمسلم... والذي تحرّر أنه لا يفتي بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن، أو كان في كفره اختلاف ولو رواية ضعيفة. (رد المختار: ۴/۲۲۴، باب المرتد، ط: سعید).

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ تکفیر مسلم انتہائی نازک معاملہ ہے، انتہائی احتیاط اور حتی الامکان تکفیر سے اجتناب اسلاف کا معمول ہے، یہ بات بھی یاد رہے کہ بعض فقہاء نے استخفافاً کہے جانے والے کلمات کو بھی کفر میں شمار کیا ہے۔ چنانچہ علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں:

قلت: ويظهر من هذا أن ما كان دليل الاستخفاف يكفر به، وإن لم يقصد الاستخفاف، لأنه لو توقف على قصده لما احتاج إلى زيادة عدم الإحلال بما مر، لأن قصد الاستخفاف منافي للتصديق. (رد المختار: ۴/۲۲۲، باب المرتد، ط: سعید).

صورتِ مسئلہ میں نماز جیسی عظیم عبادت کے لئے ایسے کلمات کہے گئے ہیں، فقہاء نے نماز کے استخفاف پر کفر تک کا قول ذکر کیا ہے۔

ملاحظہ ہو شرح الفقہ الکبیر میں ہے:

وفي جواهر الفقه من جحد فرضاً مجتمعاً عليه كالصلاة والصوم والزكاة والغسل من الجنابة، كفر، وأما قوله (وفي نسخة منسوبة إلى التتمة) من قال: لا أصلي جعوداً أو استخفافاً أو على أنه لم يؤمر أو ليس بواجب، فلا شك أنه كفر في الكل، وفي الفتاوى الصغرى: أو قال للمكتوبة: لا أصليها أبداً يشاركه في حكمه بالكفر، وفي المسألة الأولى كفره ظاهر إن أراد به عدم الوجوب بخلاف ما إذا أراد الجواب، وبخلاف المسألة الثانية: اللهم إلا أن يقال: الإصرار على الكبيرة كفر حقيقي، نعم كفر باعتبار أنه يخشى عليه من

الکفر فإن المعاصي تزيد الكفر وإلا فترك الطاعات بالكلية وارتكاب السيئات بإصرارها لا يخرج المؤمن عن الإيمان عند أهل السنة والجماعة بخلاف الخوارج والمعتزلة... (ص: ۲۸۵).

ولو قيل لفاسق: حتى تجد حلاوة الإيمان فقال: لا أصلي حتى أجد حلاوة الترك كفر يعني حيث رجع حلاوة المعصية على حلاوة الطاعة ساوئ بينهما وفي فوز النجاة أو قال: ما أحسن أو ما أطيب أمراً لا يصلي كفر يعني لاستحسانه المعصية ومتركبها. (شرح الفقه الأكبر، ص: ۱۷۰، ۱۷۲).

بہر حال نماز کے متعلق ایسے کلمات کہنا گناہ ہے اور جہنم کے عذاب کو خفیف اور ہلکا سمجھنا ہے اور معصیت کی حلاوت کو اطاعت کی حلاوت پر ترجیح دینا ہے، لہذا مذکورہ شخص کو چاہئے کہ فوراً توبہ کرے اور آئندہ ایسے الفاظ کہنے سے گریز کرے۔ واللہ اعلم۔

ربا القرآن کو حلال سمجھنے والے کا حکم:

سوال: ایک شخص اس بات کا قائل ہے کہ ہزار رینڈر ضد دینا اس شرط کے ساتھ کہ ایک ہزار دوسو رینڈ واپس دیے جائیں، کوئی گناہ نہیں ہے اور عام عقد کی طرح ہے جس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کیا ایسے آدمی کا ایمان خطرہ میں ہے اور اگر وہ ربا کی حقیقت سے ناواقف ہو تو پھر اس کا کیا حکم ہے؟

الجواب: سوال میں مذکورہ معاملہ کھلا سودی معاملہ ہے۔

تفسیر مظہری میں ہے:

الربوا في اللغة: الزيادة قال الله تعالى: ﴿وِيرَبِي الصَّدَقَاتِ﴾ (سورة البقرة: ۲۷۶)، و

المعنى أن الله حرم الزيادة في القرض على القدر المدفوع. (تفسير مظہری: ۱/ ۳۹۱).

احکام القرآن میں ہے:

الربوا فی اللغة: الزیادة والمراد فی الآیة کل زیادة لم یقابله عوض۔ (احکام القرآن ابن العربی: ۳۲۱/۱، دار الفکر).

لسان العرب میں ہے:

الربا ربوان والحرام کل قرض یؤخذ به أكثر منه أو تجر به منفعة۔ (لسان العرب: ۱۲۶/۵).

التفسیر الکبیر میں ہے:

اعلم أن الربوا قسمان ربا النسيئة وربا الفضل أما ربا النسيئة فهو الأمر الذي كان مشهوراً متعارفاً في الجاهلية وذلك أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدراً معيناً ويكون رأس المال باقياً ثم إذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال فإن تعذر عليه الأداء زادوا في الحق والأجل فهذا هو الربوا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به۔ (التفسیر الکبیر للرازی: ۹۲/۴).

در مختار میں ہے:

وفي الخلاصة القرض بالشرط حرام... وفي الأشباه كل قرض جر نفعاً حرام، (قوله كل قرض جر نفعاً حرام) أي إذا كان مشروطاً كما علم مما نقله عن البحر۔ (الدر المختار: ۵۰، ۱۶۶ ط: سعيد).

اوجز المسالك میں ہے:

قال الموفق: كل قرض شرط فيه أن يزيده فهو حرام بغير خلاف۔ (أوجز المسالك: ۱۲/۲۲۴، دار القلم).

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

من اعتقد الحرام حلالاً أو على القلب يكفر أما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة أو بحكم الجهل لا يكون كفراً، وفي الاعتقاد هذا إذا كان حراماً لعينه وهو يعتقد حلالاً حتى يكون كفراً، أما إذا كان حراماً لغيره فلا، وفيما إذا كان حراماً لعينه إنما يكفر إذا كانت الحرمة ثابتة بدليل مقطوع به، أما إذا كانت بأخبار الآحاد فلا يكفر، كذا في

الخلاصة . (الفتاویٰ الهندیة: ۲/۲۷۳)۔

مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ رباً کی دو قسمیں ہیں ایک ربوا الفضل جس کو ربوا الحدیث بھی کہتے ہیں اس کی حرمت حدیث سے ثابت ہونے کی وجہ سے، اور دوسرا ربوا النسبیہ ہے جس کو ربوا القرآن بھی کہتے ہیں اس کی حرمت قرآن سے ثابت ہونے کی وجہ سے، اور یہ دوسری قسم نزول قرآن سے پہلے بھی عرب میں معروف و مشہور اور جانی پہچانی تھی اور عرب میں اس کا اکثر رواج تھا، نیز ربوا کی اس قسم کی حرمت ایک حدیث سے بھی ثابت ہے۔

حدیث شریف میں ہے: ”کل قرض جر نفعاً فهو حرام“

[روی الحارث بن ابي أسامة في "مسند" (۴۳۱/۲۰۱/۲) بسنده، فقال: حدثنا حفص بن حمزة، أنبا سوار بن مصعب، عمارة الهمداني قال: سمعت علياً يقول: قال رسول الله عليه وسلم: "كل قرض جر منفعة فهو ربا" وفيه سوار بن مصعب؛ قال النسائي: متروك، وقال البخاري: منكر الحديث، وله شاهد ضعيف عن فضالة بن عبيد عند البيهقي في "المعرفة" (۳۹۱/۴)، موقوفاً عليه، بلفظ "كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا"، وآخر عن عبد الله بن سلام عند البخاري موقوفاً عليه. ورواه البيهقي في "الكبرى" (۳۵۰/۵)، عن ابن مسعود وأبي بن كعب وعبد الله بن سلام وابن عباس موقوفاً عليهم.]

وللمزيد من البحث انظر: (التلخيص الحبير: ۳/۸۹/۱۲۲۷، باب القرض، يونصب الراية للأحاديث الهداية:

۶۰/۴، كتاب الحوالة، قال السنن الصغير للبيهقي، ص ۴۹۰، باب القرض، يبولغ العرام، ص ۲۵۲، رقم: ۸۵۲، ۸۵۰)۔

لہذا ربوا کی اس صورت کا انکار کرنا جس کی حرمت قطعی الثبوت اور قطعی الدلالة نصوص سے ثابت ہے اور اس کو حلال اعتقاد کرنا کفر ہے، لیکن اگر لاعلمی اور جہالت کی وجہ سے کسی نے ایسا کہہ دیا تو کفر نہیں ہوگا لیکن ایسا آدمی فاسق ضرور ہوگا، نیز یہ کہنا کہ ربوا بھی ایک قسم کی تجارت ہے اور بیع اور ربوا میں کوئی فرق نہیں دونوں یکساں چیزیں ہیں قطعاً غلط ہے اور اس بات کی تردید بھی قرآن مجید میں بڑے ہی حاکمانہ انداز میں فرمائی گئی ہے۔

ملاحظہ ہو قرآن کریم میں ہے:

﴿أَحْلَ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (سورة البقرة: ۲۷۵) یعنی اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام فرمایا

ہے تو بھلا دونوں یکساں کیسے ہو سکتے ہیں؟ حاصل یہ کہ نفع کی منصفانہ تقسیم کا نام بیع و تجارت ہے اور یہ باہمی ہمدردی تعاون و تناصر پر مبنی ہے اور ربوا خود غرضی بے رحمی اور ہوس پرستی پر مبنی ہے۔

خلاصہ یہ کہ اس آدمی کو جلد تو بہ کرنی چاہئے اور اپنے غلط اور بد عقائد سے باز آ جانا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

امت میں مختلف جماعتوں کے وجود کی وجوہات:

سوال: آج کل مختلف جماعتیں پائی جاتی ہیں مثال کے طور پر دیوبندی حضرات، بریلوی حضرات، تبلیغی جماعت والے، خانقاہ والے امت میں آج جوڑ کیوں نہیں ہے کتنا اچھا ہوتا کہ پوری امت ایک پلیٹ فارم پر جمع ہو کر مشورہ کرے کہ امت ایک کیسے ہو جائے مہربانی فرما کر واضح کریں کہ امت ایک کیسے ہو جائے؟

الجواب: دراصل امت کا یہ اختلاف، زحمت نہیں بلکہ رحمت ہے، اس سلسلہ میں عمر بن عبد العزیزؓ جن کا لقب عمر ثانی ہے، اور ان کی خلافت خلافت راشدہ کے برابر سمجھی جاتی ہے ان کا ارشاد گرامی ملاحظہ ہو۔

”ماسرني لو ان اصحاب محمد لم يختلفوا لانهم لو لم يختلفوا لم تكن رخصة“

یعنی مجھے اس بات سے مسرت نہ ہوتی اگر حضور ﷺ کے صحابہ میں اختلاف نہ ہوتا، اس لئے کہ اگر ان میں اختلاف نہ ہوتا تو رخصت اور گنجائش باقی نہ رہتی۔

اور فتاویٰ شامی میں ہے کہ فقہاء کا اختلاف رحمت ہے اور جتنا بھی اختلاف زیادہ ہوگا اتنی ہی رحمت بھی زیادہ ہوگی علماء کا اختلاف کب نہیں ہوا ابتداء اسلام سے لے کر اب تک بلکہ ابتداء عالم ہی سے اختلاف موجود ہے خود رب العزت نے سارے انبیاء علیہم السلام پر کیا ایک ہی دین اتارا یقیناً انہیں اصول دین میں اتحاد رہا فروع دین ہمیشہ مختلف رہیں، خود حضرت داؤد علیہ السلام اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے مابین متعدد فیصلوں میں اختلاف ہوا لیکن اس اختلاف کے باوجود حق تعالیٰ نے دونوں ہی کی مدح فرمائی ارشاد خداوندی ہے:

﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكَلَّمَا آتَيْنَا حَكِيمًا وَعِلْمًا﴾ (سورة الانبياء).

کیا بدر کے قیدیوں کے بارے میں حضرت ابوبکر و حضرت عمر میں اختلاف نہیں ہوا۔

کیا مانعین زکوٰۃ سے قتال میں اختلاف نہیں ہوا۔

کیا حضرت اسامہ ؓ کے لشکر کو بھیجنے میں اختلاف نہیں ہوا۔

کیا جمع قرآن پر اختلاف نہیں ہوا۔

الغرض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کا باہم بہت سے مسائل میں اختلاف ہوا، اسی طرح بعد میں آنے والے ائمہ مجتہدین میں بہت سے مسائل میں اختلاف ہوا، اس زمانے میں اہل حق کی جتنی بھی مختلف جماعتیں ہیں یعنی صحیح العقیدہ وہ سب کی سب ہمارے لئے رحمت کا ذریعہ ہیں، اور یہ سب اللہ تعالیٰ کی طرف پہنچنے کا ذریعہ ہیں، ہمیں تو کس قدر اللہ تعالیٰ کا شکر یہ ادا کرنا چاہئے، اگر کوئی یہ سمجھے کہ یہ مختلف جماعتوں کا وجود اختلاف کی شکل ہے تو یہ بہت بڑی غلط فہمی ہے، دراصل یہ سب ایک ہی درخت کے پھل ہیں یعنی دین اسلام کے، چنانچہ اہل حق کی جس جماعت اور طریقہ کو دل پسند کرے اس کو اختیار کرے یا اپنے علمائے حق سے مشورہ کرے اور جو وہ مشورہ دیں اس پر عمل کرے، ہاں اگر کوئی ایسا باہمت ہے کہ تبلیغی جماعت میں بھی حصہ لیتا ہے ساتھ ساتھ خانقاہ میں بھی جاتا ہے اور مدارس میں بھی تعاون کرتا ہے اور جہاد فی سبیل اللہ میں بھی شرکت کرتا ہے تو نور علی نور ہے، اسے ایک آسان مثال سے سمجھا جاسکتا ہے۔

یہاں سے در بن جانے کے لئے مختلف ذرائع ہیں، اگر اپنی گاڑی ہو تو اس میں بھی جاسکتا ہے اور بس میں سفر کر سکتا ہے اور اگر زیادہ استعداد والا ہے تو ہوائی جہاز سے بھی جاسکتا ہے معلوم ہوا کہ ذرائع ضرور مختلف ہیں لیکن منزل مقصود ایک ہی ہے، اسی طرح یہ سمجھئے کہ مختلف جماعتیں دو اصل ذرائع ہیں لیکن ہماری منزل اور ہمارا مقصود ایک ہی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی رضا، اور دین حق کی نشر و اشاعت ہے۔

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد ذکریا نور اللہ مرقہ تحریر فرماتے ہیں:

البتہ یہ ضروری ہے کہ مقصود اللہ کی اطاعت ہو اور کلمہ حق کا اظہار ہو اپنی جماعت کی بے جا حمایت نہ ہو جس کو عصبیت اور تعصب کہتے ہیں، اختلاف میں کوئی مضائقہ نہیں اگر قواعد کے تحت ہو تو مدوح ہے، اس اختلاف کو نزاع بنالینا اسے مسلمانوں کے تشعب اور افتراق کا ذریعہ بنانا مذموم ہے اور دونوں میں کھلا ہوا فرق ہے ہم لوگ اس اختلاف کو جو خوبی کی چیز تھی اپنے لئے مصیبت اور سبب ہلاکت بنا رہے ہیں، حضرت حسن بصریؒ جو

جلیل القدر تابعی، مشہور فقہاء، اکابر صوفیہ میں سے ہیں بعض مرتبہ تحقیق کے زور میں تقدیر کے مسئلہ میں ایسے الفاظ نکل گئے جو جمہور علماء کے خلاف تھے، بڑا شور مچا بڑے زار بندھے پھر کیا تھا جھوٹی باتیں ان کی طرف منسوب ہونے لگیں، ایوب کہتے ہیں کہ دو قسم کے آدمیوں نے حضرت حسن بصریؒ پر جھوٹ باندھا ایک وہ لوگ جو فرقہ قدریہ میں تھے وہ اپنی رائے کو رواج دینا چاہتے تھے تو حسن بصریؒ کو اپنا ہم مسلک ظاہر کرتے تھے، دوسرے وہ لوگ جن کو ان سے ذاتی بغض تھا وہ ان کے اقوال کو پھیلاتے تھے، بعینہ یہی مثال ہمارے زمانے میں ہے جن کو اپنی رائے کو رائج کرنا ہوتا ہے وہ جماعت کے بڑے کی طرف اس کو منسوب کر دیتے ہیں اور جن کو ان سے خلاف ہوتا ہے وہ ان جھوٹے اقوال کو نقل کرتے ہیں جس سے جھگڑے اور مخالفت کی خلیج وسیع ہوتی رہتی ہے حالانکہ اتباع کا منصب یہ تھا کہ علماء حق میں سے جس سے عقیدت ہو جائے اور اس کا عالم باعمل ہونا تحقیق ہو جائے تو اس کے ارشادات پر عمل ہو لیکن ہم لوگوں میں باوجود ادعائے محبت و عقیدت کے عمل تو نادر ہے، ساری محبت کا خلاصہ یہ ہے کہ اپنے بڑے کی محبت میں دوسروں کے بڑے کو گالیاں دیں، کلام اللہ میں ارشاد خداوندی ہے:

﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (سورۃ الانعام).

قرآن پاک تو دوسروں کے بتوں کو گالیاں دینے کی بھی ممانعت کرتا ہے۔ (الاعتدال فی مراتب الرجال، ص: ۲۱۲)۔ لہذا ہمیں چاہئے کہ ہم کسی کی مخالفت کرنے کے بجائے اپنی درستی اور اصلاح کی فکر کرتے رہیں، البتہ بعض ایسی جماعتیں جن سے ہمارا عقائد میں اختلاف ہے وہ جب تک صحیح عقیدہ پر نہ آجائیں تب تک اختلاف باقی رہے گا، ایسی کوئی بات نہیں کہ ہمیں ان لوگوں سے بغض و عداوت ہے بلکہ ان کے عقائد سے بیزار اور ان کے بعض اعمال سے برأت ظاہر کرتے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ آدمی کو اہل حق کی جس جماعت کے بارے میں بھی شرح صدر ہو جائے وہ ان کے ساتھ شامل ہو جائے اور اگر تمام جماعتوں میں شرکت کر سکتا ہے تو یہ بہت ہی اچھی بات ہے۔

مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: (اختلاف الائمۃ، یعنی ائمہ کرام کے درمیان اختلاف کی وجوہات، از شیخ

الحديث حضرت اقدس مولانا محمد زکریا کاندھلوی، ط: اتحاد بک ڈپو دیوبند)۔ واللہ اعلم۔

مساجد کے باہر خمینی کی تصویر آویزاں کرنے کا حکم:

سوال: کیا خمینی کی تصویر جمعہ کے دن مسجد کے باہر لگانا درست ہے؟

الجواب: کسی بھی جاندار کی تصویر بغیر ضرورت کے رکھنا جائز نہیں ہے، نہ ہی اس میں کسی کا استثناء ہے خواہ کسی بزرگ کی تصویر ہو یا کسی اور کی، قطعاً اجازت نہیں ہے۔ دوم یہ کہ اللہ تعالیٰ کے گھر میں یعنی مساجد میں عبادت کے لئے جایا جاتا ہے تاکہ ہمارا تعلق اللہ تعالیٰ کے ساتھ مضبوط ہو جائے، اور تصویر کا مطلب تو یہ ہوا کہ یہاں آؤ اور تصاویر دیکھو، لہذا تصویر کا لگانا شرعاً و عقلاً دونوں طرح درست نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

شیعوں کی مساجد یا امام باڑے کا حکم:

سوال: جس مسجد کا مذکورہ بالا سوال میں تذکرہ ہوا کیا اس کو امام باڑہ کہہ سکتے ہیں یا نہیں؟ اس لئے کہ اس میں شیعہ عقائد وغیرہ کے پروگرام ہوتے ہیں یا پھر اس کا موجودہ نام ”مسجد سیدنا ابو بکر صدیق“ باقی رکھا جائے؟

الجواب: اگر مسجد شیعوں نے بنائی ہو اور عوام کو دھوکا دینے کے لئے نام ”مسجد ابو بکر صدیق“ رکھا ہو تو عوام کو اس پر مطلع کرنا ضروری ہے اور مسجد ہمارے لوگوں نے بنائی پھر اس پر غلط لوگ مسلط ہو گئے تو ان کا تسلط ختم کرنے کے لئے بھرپور کوشش کی جانی چاہئے، بہر حال وہ شیعوں کی مسجد امام باڑے ہی کی طرح ہے۔ واللہ اعلم۔

بدعتیہ لوگوں کی اقتداء میں نماز کا حکم:

سوال: مساجد میں شیعہ ائمہ یا باطل عقائد والے ائمہ ہیں تو انکے پیچھے نماز پڑھنا نیز بچوں کو ان کے

مدرسہ میں بھیجنا جائز ہے یا نہیں؟

الجواب: شیعہ عقائد رکھنے والے امام کے پیچھے نماز نہیں ہوتی، اس لئے اس سے گریز کریں، نیز اگر ان کے مدرسہ اور اسکول میں بھی انہی کے عقائد کے لوگ ہیں تو ایسے اسکول اور مکتب میں بھی بچوں کو ہرگز داخل نہ کرائیں۔

تفصیلی فتویٰ ملاحظہ فرمائیں: جلد دوم، باب الامامت۔ واللہ اعلم۔

ایسے لوگوں سے کیا برتاؤ رکھنا چاہئے؟

سوال: ہم نے بہت کوشش کی کہ مسجد ان حرکتوں سے باز آجائیں لیکن اس کے باوجود انہیں کے ساتھ لگے ہوئے ہیں تو اس صورت میں ہم ان کے ساتھ کیسا برتاؤ کریں؟

الجواب: ان کی اصلاح کی کوشش ضروری ہے لہذا اصلاح کی کوشش میں لگے رہیں اور جب تک ان کی اصلاح نہ ہو ان کے پیچھے نماز نہیں پڑھنا چاہئے اور نہ ہی اپنے بچوں کو ان کے پاس پڑھنے کے لئے بھیجنا چاہئے۔ واللہ اعلم۔

اسماعیلی فرقے کے عقائد کی تحقیق:

سوال: [نو] کیا اسماعیلی فرقے کے عقائد صحیح ہیں یا نہیں؟ اگر وہ کفریہ عقائد رکھتے ہیں تو دلائل پیش فرمادیں، اس لئے کہ میں نے سنا ہے کہ وہ ہمارا کلمہ پڑھتے ہیں؟

[ترجمہ] کیا ہم ان کے جنازہ میں شرکت کر سکتے ہیں اور کیا ہمارے علماء ان کی نماز جنازہ پڑھا سکتے ہیں نیز ان کو ہمارے قبرستان میں دفن کر سکتے ہیں؟

[ترجمہ] کیا ہم میں سے کوئی اسماعیلی کے ساتھ نکاح کر سکتا ہے اور کیا ہمارے علماء نکاح پڑھا سکتے ہیں یا

نہیں؟

الجواب: [نو] اسماعیلی فرقہ کے عقائد مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) اللہ سبحانہ و تعالیٰ کو صفات سے خالی مانتے ہیں۔

(۲) یہ لوگ عقل اول کا عقیدہ رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ایک مخلوق پیدا کی پھر اس سے تمام مخلوق پیدا ہوئی، نیز یہ عقل اول اللہ تعالیٰ کی صفات کی حامل ہے۔

(۳) معجزات کو باطل سمجھتے ہیں۔

(۴) ختم نبوت کا انکار کرتے ہیں اور محمد بن اسماعیل کو آخری نبی مانتے ہیں۔

(۵) اولیاء کی اطاعت ان کے نزدیک فرض ہے، ”فطاعة الله مقترنة بطاعتهم“

(۶) ان کے ائمہ اللہ تعالیٰ کے نور سے ہیں اور ان کے اجسام عام انسانوں کے اجسام کی طرح نہیں ہے۔

(۷) صحابہ کرامؓ سے بغض رکھتے ہیں خصوصاً حضرات شیخین سے۔

(۸) جنت کی لذتیں اور جہنم کا عذاب ان کے نزدیک معنوی ہے حسی نہیں۔

(۹) یہ لوگ تاویلات بہت کرتے ہیں حتیٰ کہ یہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم کی ہر آیت کا ایک باطنی معنی ہے

اگرچہ آیت صریح کیوں نہ ہو۔

(۱۰) قیامت کا انکار کرتے ہیں اور تناسخ کا عقیدہ رکھتے ہیں۔ (ملخص از الحركات الباطنية في العالم

الاسلامی عقائدھا و حکم الاسلام فیہا، للدكتور محمد احمد الخطيب، فصل ثانی: الجانب الباطنی فی عقائد

الاسماعیلین، ص: ۸۵- ۱۴۳)۔

جس فرقہ میں مذکورہ بالا عقائد ہوں اس فرقہ کو مسلمان نہیں کہہ سکتے اس لئے کہ یہ عقائد دائرۃ اسلام سے

خارج کرنے والے ہیں۔

مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: (الحركات الباطنية، ص: ۸۵- ۱۴۳، و امداد الفتاوی: ۶/ ۱۰۶- ۱۰۸،

ومذاهب عالم کانسائیکو پیڈیا، ومکالمہ بین المذاهب)۔

دلائل کے لئے ملاحظہ ہو: (الفقه الاکبر: ۳/ ۱۲، و شرح الفقه الاکبر: ۲۷، وعقيدة الطحاوی: ۶/ ۹)۔

لِزْنًا ان کے جنازہ میں شرکت ممنوع ہے اور نماز جنازہ پڑھانا بھی ناجائز ہے اور ان کو مسلمانوں کے قبرستان میں جگہ دینا بھی جائز نہیں، کیونکہ یہ احکام مسلمانوں کے ساتھ خاص ہیں اور یہ لوگ دائرۃ اسلام سے خارج ہیں، البتہ غیر مسلم ممالک میں جو قبرستان مسلمانوں کے لیے مخصوص ہیں، ہم حکومت کے قانون کے مطابق کسی ظاہری کلمہ گو کو روکنے کا حق نہیں رکھتے، لہذا اس سلسلہ میں ہم مجبور ہیں۔

احسن الفتاویٰ میں ہے:

﴿وَلَا تَصِلْ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ﴾... ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ﴾ شیعہ کا کفر بھی ظاہر ہے اور مذکورہ آیات میں صراحۃً کفار کی نماز جنازہ پڑھنے، ان کی قبر پر جانے اور ان کے لئے مغفرت طلب کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ (احسن الفتاویٰ: ۳/۲۲۰)۔

(ج) عقائد سے واضح ہو گیا کہ یہ لوگ کافر ہیں لہذا ان کے ساتھ رشتہ نکاح قائم کرنا صحیح ہے اور نہ ہی ان کا نکاح پڑھانا صحیح ہے۔ ملاحظہ ہو:

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ﴾

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

لَا يَجُوزُ نِكَاحُ الْمُجُوسِيَّاتِ... وَيَدْخُلُ فِي عِبْدَةِ الْأَوْثَانِ عِبْدَةُ الشَّمْسِ وَالنُّجُومِ وَالصُّوَرِ الَّتِي اسْتَحْسَنُوهَا وَالْمَعْظَلَّةَ وَالزَّانِقَةَ وَالْبَاطِنِيَّةَ وَالْإِبَاحِيَّةَ وَكُلَّ مَذْهَبٍ يَكْفُرُ بِهِ مَعْتَقِدُهُ كَذَا فِي فَتْحِ الْقَدِيرِ. (الفتاویٰ الہندیۃ: ۱/۲۸۱، وکذا فی الشامی: ۳/۴۹). واللہ اعلم۔

عقیدہ تناسخ کا فساد:

سوال: کیا یہ بات صحیح ہے کہ موت کے بعد ارواح ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف منتقل ہوتی ہیں اس طور پر کہ ایک شخص مر گیا تو اس کی روح دوسرے پیدا ہونے والے نئے جسم میں منتقل ہوتی ہے، پوری زندگی اس کے ساتھ رہتی ہے پھر موت کے بعد دوسرے کے جسم میں، اس طرح قیامت تک منتقل ہوتی رہتی ہے؟

الجواب: علماء نے فرمایا یہ مجوس، ہنود اور گمراہ رافضیوں کا عقیدہ ہے کہ اہل خیر کی روح نکل کر دوسرے اہل خیر میں داخل ہوتی ہے اور راحت پاتی ہے اور اہل شر کی اہل شر میں داخل ہو کر مشقت برداشت کرتی ہے، اور رافضیوں کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت علیؑ میں حلول فرمایا پھر ان کے بعد ان کے شیعہ ائمہ میں روح منتقل ہوتی رہی۔ (مقالات الاسلامیین ۱/۱۳۷)۔

اس کو ”تناسخ“ کہتے ہیں اور یہ عقیدہ عقلاً و نقلاً فاسد و باطل ہے۔

الہبر اس علی شرح عقائد میں ہے:

التناسخ هو انتقال الروح من جسم إلى جسم آخر وقد اتفق الفلاسفة وأهل السنة على بطلانه وقال بحقيقته قوم من الضلال فزعم بعضهم أن كل روح ينتقل في مائة ألف وأربعة وثمانين من الأبدان، وجوز بعضهم تعلقه بأبدان البهائم بل الأشجار والأحجار على حسب جزاء الأعمال السيئة وقد حكم أهل الحق بكفر القائلين بالتناسخ والمحققون على أن التكفير لا نكاهم البعث. (النبراس، ص: ۲۱۳)۔

عمدة القاری میں ہے:

وقال ابن بزيمة: استدلل بظاھرہ قوم لا یعقلون علی جواز التناسخ، قلت: هذا مذهب مردود، وقد بنوه علی دعاوی باطلہ بغیر دلیل وبرهان. (عمدة القاری: ۴/۳۱۳، وھكذا قال ابن حجر فی فتح الباری: ۲/۱۸۴)۔

تحفة الاحوذی میں ہے:

وفي حديث ابن مسعودؓ عند مسلم: أرواحهم في أجواف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش إلى قوله: قال في المرفقات: وقد تعلق بهذا الحديث وأمثاله بعض القائلين بالتناسخ وانتقال الأرواح، وتنعيمها في الصور الحسان المرفهة، وتعذيبها في الصور القبيحة، وزعموا أن هذا هو الثواب والعقاب، وهذا باطل مردود لا يطابق ما جاءت به الشرائع من إثبات الحشر والنشر والجنة والنار، ولهذا قال في حديث آخر حتى يرجعه الله

إلى جسده يوم بعثه الأجساد وفي بعض حواشي شرح العقائد: اعلم أن التناسخ عند أهله هو رد الأرواح إلى الأبدان في هذا العالم لا في الآخرة إذ هم ينكرون الآخرة والجنة والنار، ولذا كفروا انتهى.

قلت: علی بطلان التناسخ دلائل كثيرة واضحة في الكتاب والسنة منها قوله تعالى: ﴿حتى إذا جاء أحدهم الموت قال: رب ارجعون لعلى أعمل صالحاً فيما تركت كلا إنها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون﴾. (تحفة الاحوذی: ۵/۲۷۰).
المحلی میں ہے:

وأما من زعم أن الأرواح تنقل إلى أجساد آخر فهو أصحاب التناسخ، وهو كفر عند جميع أهل الإسلام. (المحلی: ۱/۴۵).
کتاب الروح میں ہے:

وإنما التناسخ الباطل ما تقوله أعداء الرسل من الملاحدة وغيرهم الذين ينكرون المعاد أن الأرواح تصير بعد مفارقة الأبدان إلى أجناس الحيوان والحشرات والطيور التي تناسبها وتشاكلها، فإذا فارقت هذه الأبدان انتقلت إلى أبدان تلك الحيوانات، فتنعم فيها أو تعذب، ثم تفارقها، وتحل في أبدان آخر تناسب أعمالها وأخلاقها وهكذا أبداً، فهذا معادها عندهم وتعيمها وعذابها، لامعاد لها عندهم غير ذلك، فهذا هو التناسخ الباطل المخالف لما اتفقت عليه الرسل والأنبياء من أولهم إلى آخرهم، وهو كفر بالله واليوم الآخر وهذه الطائفة يقولون: إن مستقر الأرواح بعد المفارقة أبدان الحيوانات التي تناسبها، وهو أبطل القول وأحشئه. (كتاب الروح لابن قيم الجوزية: ص ۱۴۲).

حضرت مولانا شمس الحق افغانی علوم القرآن میں فرماتے ہیں:

(۱) تناسخ انصاف کے خلاف ہے کیونکہ تناسخی مجازاً کا تعلق صرف روح سے ہے بدن اس میں شریک نہیں حالانکہ جرم میں روح کے ساتھ مجرم کا بدن بھی شریک رہا ہے۔

(۲) تباہی و تباہی میں جرم کا علم نہیں، جرم کی سزا کے لئے تحقیق جرم اور مجرم کے لئے اپنے جرم اور اس کی سزا کا علم ضروری ہے جیسے دنیا کی عدالتوں میں مروج ہے لیکن کسی حیوانی روح کو یہ پتہ نہیں کہ اس نے سابق کونسا جرم کیا ہے اور اس کو کس جرم کی سزا میں حیوان کی قالب میں ڈالا گیا ہے لہذا تباہی نامعقول ہے۔

(۳) تعداد موت و ولادت کا تفاوت تردد تباہی کے لئے کافی ہے، اگر حیوانات کی پیدائش انسانی روحوں کو بسبب جرائم کے حیوانی قالبوں میں ڈالنے کا نتیجہ ہے تو چاہئے کہ جتنے مجرم اور گناہ گار انسان مرجائیں یعنی اتنی تعداد میں حیوانات کی پیدائش ہو جبکہ ایسا نہیں ہے، اگر کسی دن ایک لاکھ انسان مرتے ہیں جن میں نصف یا کچھ زیادہ مجرم ہوتے ہیں تو اسی تعداد کے مطابق کیڑے مکوڑے اور دیگر حیوانات پیدا نہیں ہوتے بلکہ کروڑوں حیوانات ایک دن میں پیدا ہو جاتے ہیں۔

(۴) اگر تباہی مان لیا جائے تو انسان اور حیوانات کی روحوں کی وحدت کا قائل ہونا پڑیگا کہ درحقیقت حیوانات کی روحوں بھی انسانی روحوں ہیں جو مجرم کے سبب سے حیوانات کے قالب میں آئی ہیں لیکن دونوں روحوں کا مختلف ہونا ظاہر ہے کہ انسانی روحوں عاقل و ناطق ہیں لیکن حیوانی روحوں ایسی نہیں۔ دوم یہ کہ اگر بلی میں مثلاً انسانی روح ہے تو انسانی قالب میں اس کو چوہا کھانے سے نفرت تھی تو پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ بلی کے قالب میں وہی چوہا کھانے سے نفرت کرنے والی روح ایک دم اپنی فطری نفرت چھوڑ کر چوہے کے پیچھے دوڑنے پر آمادہ ہو گئی یہ فوری انقلاب نامعقول ہے۔ (علوم القرآن از حضرت مولانا خٹم الحق افغانی ص ۲۱۰ تا ۲۱۳)۔

مزید ملاحظہ ہو: (مذاہب عالم کا انسائیکلو پیڈیا، و مکالمہ بین المذاہب، ص ۱۵۳، بعنوان ”تباہی“، مکتبہ فاروقیہ)۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

مجسمہ کی تعظیم کرنے کا حکم:

سوال: تاجکستان کے ایک شہر میں بانی شہر کا مجسمہ رکھا ہے، نوجوان لوگ شادی کے بعد اس مجسمہ کے پاس جاتے ہیں اور اس کے سامنے گلاب کا پھول رکھتے ہیں اور اس کی تعظیم کرتے ہیں، کیا اس طور پر مجسمہ کی تعظیم کرنا جائز ہے؟ کیا ان کا نکاح ٹوٹ گیا یا نہیں؟

الجواب: اس طور پر مجسمہ کی تعظیم کرنا جو سوال میں درج ہے شرعاً جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ شرک کی ابتداء ہے اسی طرح بت پرستی شروع ہوئی اور عام ہوئی۔ ہاں عقد نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

(کفر بہ) أى بالإعتاق للصنم (المسلم عند قصد التعظیم) لأن تعظیم الصنم كفر. وفى الشامية: والصنم صورة الإنسان من خشب أو ذهب أو فضة فلو من حجر فهو وثن كما فى البحر .

(قوله وإن أئتم وكفر به) فالإثم فى الإعتاق للشيطان والكفر فى الإعتاق للصنم بقرينة تفسيره مرجع الضمير المجرور... وما فعله الشارح هو ما مشى عليه المصنف فى المنح، وهو ظاهر البحر أيضاً.

والأظهر ما فى المتن والجوهرة من الكفر بكل منهما. (الدر المختار مع فتاوى الشامى: ۶۵۰/۳ ط: سعید).

علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

الوجه الثالث عشر: أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بناء المساجد على القبور ولعن من فعل ذلك، ونهى عن تجصيص القبور، وتشریفها، واتخاذها مساجد، وعن الصلاة إليها وعند ها، وعن إيقاد المصابيح عليها،... لنلا يكون ذلك ذريعة إلى اتخاذها أو ثنائاً والإشراك بها، وحرم ذلك على من قصده ومن لم يقصده بل خلافه سداً للذريعة...

الوجه الخامس عشر: أنه نهى عن التشبه بأهل الكتاب فى أحاديث كثيرة، كقوله: "إن اليهود والنصارى لا يصبغون فخالفوهم" وقوله "إن اليهود لا يصلون فى نعالهم فخالفوهم" وقوله فى عاشوراء: "خالفو اليهود صوموا يوماً قبله ويوماً بعده" وقوله: "لا تشبهوا بالأعاجم" وروى الترمذى عنه: "ليس منا من يشبه بغيرنا" وروى الإمام

أحمد عنه: "من تشبه بقوم فهو منهم". (اعلام الموقعین: ۳، ۱۳۹).

علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

ولا يجوز اتخاذ السرج على القبور، لقول النبي ﷺ: "لعن الله زوارات القبور المتخذات عليهن المساجد والسرج" رواه ابو داؤد، والنسائي ولفظه: لعن رسول الله ﷺ ولو أبيح لم يلعن النبي ﷺ من فعله ولأن فيه تضييعاً للمال في غير فائدة وإفراطاً في تعظيم القبور أشبه تعظيم الأصنام ولا يجوز اتخاذ المساجد على القبور لهذا الخبر، ولأن النبي ﷺ قال: "لعن الله اليهود اتخذوا قبوراً أنبيائهم مساجد" يحذر مثل ما صنعوا، متفق عليه. وقالت عائشة: إنما لم يبرز قبر رسول الله ﷺ لسلا يتخذ مسجداً، ولأن تخصيص القبور بالصلاة عندها يشبه تعظيم الأصنام بالسجود لها، والتقرب إليها وقد رويناً أن ابتداء عبادة الأصنام تعظيم الأموات، باتخاذ صورهم، ومسحها، والصلاة عندها. (المغنى: ۲/۳۸۷، دار الكتب العلمية).

واللہ ﷻ اعلم۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿فَسئِلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾

و عن معاذ بن جبلؓ أَن رَّسُولَ اللَّهِ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ قَالَ:

كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ قَالَ:

أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ

قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ:

أُجْتَهَدُ رَأْيَ وَلَا أَلْوَا =

بَاب ﴿٦﴾

تقلید و اجتہاد

کا بیان

فَضْرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى صَدْرِهِ

وَقَالَ: "الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ

لَمَّا بَرَزَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ"

(رواه الترمذی، ابو داؤد و ابو الدارمی)

باب..... (۶)

تقلید و اجتہاد کا بیان

تقلید اور اتباع میں کوئی مغایرت نہیں ہے:

سوال: کیا تقلید اور اتباع میں کوئی مغایرت ہے، بمعنی مفہوم ایک کو ناجائز اور دوسرے کو جائز مانا جاتا ہے، اس قسم کی تفریق اسلاف سے کہیں منقول ہے یا نہیں؟

الجواب: تقلید اور اتباع میں کوئی مغایرت نہیں ہے دونوں ایک ہی ہیں نیز اسلاف سے بھی ان دونوں کے مابین کوئی معنوی تفریق منقول نہیں ہے ہاں البتہ اس کے خلاف (تفریق کے) ضرور منقول ہے۔ ذیل میں چند عبارات درج کی جاتی ہیں جن سے معلوم ہوگا کہ تقلید اور اتباع ایک ہی ہیں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔
ملاحظہ ہو: اہل حدیث کے شیخ الکل مولانا سید نذیر حسین دہلوی (م ۱۳۳۰ھ) تقلید کی تعریف میں لکھتے ہیں:
اور معنی تقلید کے عرف میں یہ ہیں کہ وقت لاعلمی کے کسی اہل علم کا قول مان لینا اور اس پر عمل کرنا اور اس معنی عربی میں مجتہدوں کے اتباع کو تقلید بولا جاتا ہے۔

آگے فرماتے ہیں:

پس ثابت ہوا کہ آنحضرت کی پیروی کو مجتہدین کی اتباع کو تقلید کہنا مجوز ہے۔ انتہیٰ بلفظہ۔ (معیار الحق، ص: ۶۶۔

۶۷۔ الکلام المفید فی اثبات التقليد، ص: ۳۰)۔

نور الانوار میں ہے:

التقليد اتباع الرجل غیرہ... الخ. (نور الانوار، ص: ۲۲۰)۔

حاشیہ نامی میں ہے:

التقليد اتباع الغير علی ظن. (حاشیہ نامی علی الحسامی، ص: ۱۹۰)۔

کشاف اصطلاحات الفنون میں ہے:

التقليد اتباع الإنسان غیرہ فیما یقول. (کشاف اصطلاحات الفنون للشیخ القاضی محمد

التهانوی (۱۱۹۱ھ): ۱۱۷۸/۲، سہیل اکیڈمی)۔

ان تمام عبارات سے یہ بات بخوبی واضح ہوگئی کہ تقلید اور اتباع دونوں ایک ہی ہیں اور اہل حدیث کے شیخ الکل کے نزدیک بھی دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے البتہ عرفاً ائمہ کے اتباع کو تقلید اور آنحضرت کے اتباع کو اتباع کہتے ہیں اکثر غیر مقلدین اتباع و تقلید کو مختلف سمجھتے ہیں کہ اتباع محمود ہے اور تقلید مذموم ہے، لیکن جب تقلید کے خلاف لکھتے ہیں تو خود اپنی تسلیم شدہ حقیقت کے برخلاف یہ تحریر کرتے ہیں۔

﴿بل نبع ما وجدنا علیہ آباءنا﴾ یعنی مقلدین مشرکین کی طرح ہیں جیسے وہ اپنے آباؤ اجداد کا اتباع کرتے تھے، پھر تقلید کو اتباع بھی کہتے ہیں، لیکن ان کے ذہنوں میں یہ بات نہیں آتی کہ مشرکین کے آباء کب مجتہد تھے کہ تقلید کی مثال ان کے ذریعہ سے دی جائے۔ واللہ اعلم۔

لفظ تقلید کا اصطلاحی، عرفی اور عمومی استعمال:

سوال: لفظ تقلید کا اصطلاحی معنی میں استعمال کا کب رواج ہوا اور اس کا عمومی استعمال شہرت کے درجہ

میں کب آیا، کیا لفظ تقلید دور نبوی اور دور صحابہ میں رائج اور مستعمل تھا؟

الجواب: اگرچہ تقلید کا معنوی ثبوت تو ملتا ہے لیکن لفظ تقلید کا رواج اس زمانہ میں نہیں تھا، جیسا کہ احادیث کی اصطلاحات مثلاً حدیث کا مضطرب، حسن اور ضعیف ہونا ان اصطلاحات کا ثبوت صحابہ کرام کے زمانہ میں نہیں تھا لیکن بعد میں یہ اصطلاحات مقرر ہو کر عام ہو گئیں، اسی طرح لفظ تقلید کا بعد میں رواج ہو گیا، البتہ صحابہ اور تابعین کے زمانہ میں تقلید کے معنی کا ضرور ثبوت ہے۔ چنانچہ اقتداء اور اتباع کے الفاظ اس زمانہ میں بھی استعمال کئے جاتے تھے، مثلاً ”اقتدوا بالذین من بعدي أبي بكر وعمر“۔ (رواہ الترمذی و حسنہ، رقم: ۳۶۶۲)۔ اور جیسا کہ صحابہ کرام کے بارے میں ارشاد نبوی ہے ”بأيهم اقتديتم اهتديتم“۔ (رواہ رزین، مشکوٰۃ: ۵۵۴/۲، باب مناقب الصحابة، و رواہ عبد بن حمید فی ”مسندہ“ من حدیث ابن عمر مرفوعاً، کذا فی ”التلخیص الحجیر“: ۴/۶۶، باب ادب القضاء)۔ اور سوال یہ ہے کہ اصول حدیث کی اصطلاحات بھی اس زمانہ میں نہیں تھیں لیکن بعد میں اجماع تو اتر سے یہ مقبول اور متعارف ہیں، اس طرح دیکھا جائے تو محدثین کے طبقات میں طبقات حنفیہ طبقات شافعیہ اور طبقات مالکیہ و حنابلہ تو موجود ہیں لیکن کہیں بھی طبقہ غیر مقلدین کا ثبوت نہیں ملتا۔

چنانچہ صحیح اور درست بات یہ ہے کہ تقلید فقط متعارض یا مشتبہ نصوص میں کسی امام کے قول پر اعتماد کا نام ہے، ورنہ اتباع درحقیقت شریعت اور شارع ہی کا ہے نہ کہ مجتہد کی ذات کا، اگر کسی کو تقلید کے نام ہی سے چڑ اور نفرت ہو تو نام نہ لینے سے ہم اسے تارک فرض نہیں کہیں گے لیکن یہ بات طے ہے کہ تقلید کی حقیقت تسلیم کرنے سے مفر ممکن نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

موضوع تقلید پر مستند کتابوں کا تعارف:

سوال: موضوع تقلید اور مخالفہ تقلید کے موضوع پر حضرت مفتی صاحب مدظلہ کی رائے عالی میں کونسی کتابیں سب سے زیادہ جامع اور مستند ہیں برائے کرم مطلع فرمائیں؟

الجواب: درج ذیل کتابیں اس موضوع پر مستند اور مفید ہیں۔

نظام الاسلام	مصنفہ	حضرت مولانا قطب الدین خان (غالباً)
ایضاح الادولہ	مصنفہ	حضرت مولانا شیخ الہندؒ (۱۲۶۸-۱۳۳۹ھ)
الادلۃ الکاملہ	مصنفہ	حضرت شیخ الہندؒ (۱۲۶۸-۱۳۳۹ھ)
سبیل الرشاد	مصنفہ	حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ (۱۲۳۳-۱۳۲۳ھ)
نیرالتقلید	مصنفہ	حضرت مولانا خیر محمد صاحبؒ
تویر الحق	مصنفہ	حضرت مولانا خیر محمد صاحبؒ
تحقیق مسئلہ تقلید	مصنفہ	حضرت مولانا محمد امین صفدر اویکاڑویؒ (۱۳۵۵-۱۴۲۱ھ)
الکلام المفید فی اثبات التقليد	مصنفہ	حضرت مولانا سرفراز خان صاحب (۱۳۳۲ھ)
تقلید کی شرعی حیثیت	مصنفہ	جسٹس مفتی محمد تقی عثمانی (۱۳۶۵ھ)
تقلید کی شرعی ضرورت	مصنفہ	حضرت مفتی عبد الرحیم صاحب لاچپوریؒ (۱۳۲۱-۱۴۲۲ھ)

نیز پاکستان میں گوجرانوالہ اور بہا لنگر سے اس موضوع پر مزید مفید کتابیں مل سکتی ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جزئی مسائل میں دوسرا مذہب اختیار کرنا:

سوال: کیا کوئی شخص جزئی مسائل میں ایک امام کے مذہب کو ترک کر کے دوسرے پر عمل کر سکتا ہے مثلاً اگر شافعی رمضان کا روزہ رکھنا چاہتا ہے تو رات کو نیت ضروری ہے اگر بھول گیا تو کیا مذہب حنفیہ پر صبح کو روزہ کی نیت کر سکتا ہے، یا اگر بیوی شافعی ہو اور شوہر حنفی تو جب بھی لمس ہوگا وضو ٹوٹ جائے گا ایسی صورت میں عورت مذہب حنفیہ پر عمل کر سکتی ہے یا نہیں؟ (وضوء کے بارے میں)۔

الجواب: صرف ضرورت شدیدہ کے موقع پر دوسرے مجتہد کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش و اجازت ہے عام حالات میں یہ مرضی پر موقوف نہیں ہے اسی طرح غرض اور محض ہوئی پرستی کی خاطر کسی دوسرے امام کے قول پر عمل کرنا بالکل ناجائز ہے، اور کہاں ضرورت ہے اور کہاں نہیں اس کا فیصلہ محقق علماء اور مفتیان کرام ہی کر

سکتے ہیں یہ ہر شخص کا کام نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو عقود رسم المفتی میں علامہ ابن عابدین لکھتے ہیں:

لوا فتی مفت بشیء من هذه الاقوال فی مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسناً...
وبه علم أن المضطر له العمل بذلك لنفسه كما قلنا وأن له الإفتاء به للمضطر فما مر أنه
ليس له العمل بالضعيف والإفتاء بالمجهول على غير موضع الضرورة كما علمته عن
مجموع ما قررناه. (عقود رسم المفتی، ص: ۴۴).

در مختار کی عبارت کے تحت لکھتے ہیں:

(إن الحكم والفتيا بالقول المرجوح جهل) قلت: لكن هذا في غير موضع الضرورة.
(رد المحتار: ۱/۷۴، مطلب لا يجوز العمل بالضعيف، ط: سعيد).

خلاصہ یہ کہ سخت ضرورت ہو تو اجازت ہے بلا ضرورت اجازت نہیں ورنہ اندیشہ ہے کہ دین کھیل نہ بن
جائے قبول شہادت کے باب میں علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں۔

(ولا من انتقل من مذهب أبي حنيفة إلى مذهب الشافعي) قوله من مذهب أبي حنيفة
أى استخفافاً قال فى القنية من كتاب الكراهية: ليس للعامة أن يتحول من مذهب إلى
مذهب ويستوى فيه الحنفي والشافعي.

وفي آخر هذا الباب من المنح: وإن انتقل إليه لقلة مبالاة فى الاعتقاد والجرأة على
الانتقال من مذهب إلى مذهب كما يتفق له ويميل طبعه إليه لغرض يحصل له فإنه لا تقبل
شهادته. (رد المحتار: ۵/۴۸۱، كتاب الشهادات، ط: سعيد).

در مختار میں ہے:

وإن الحكم الملقق باطل بالإجماع وفي رد المختار مثاله متوضي سال من بدنه دم و
لمس امرأة ثم صلى فإن صحة هذه الصلاة ملفقة من مذهب الشافعي والحنفي والتلفيق
باطل فصحته منتفية. (الرد المختار: ۱/۷۵، مطلب لا يجوز العمل بالضعيف، ط: سعيد).

صورتِ مسئلہ میں عورت نے جب مذہب حنفی کے مطابق وضو کیا ہے تو مذہب شافعی کے مطابق اس کی

نماز درست نہ ہوگی وجہ یہ کہ مسِ مرأتہ عند الشوافع ناقض وضو ہے لہذا اس کا وضو کا عدم سمجھا جائے گا نیز سوال میں درج کردہ صورتوں میں ضرورت شدیدہ نہ ہونے کی وجہ سے اپنا مذہب چھوڑنے کی اجازت نہیں ہوگی۔
واللہ تعالیٰ اعلم۔

تقلید کے لغوی اور اصطلاحی معنی میں جوڑ:

سوال: تقلید کے لغوی اور اصطلاحی معنی میں کیا جوڑ ہے اگر یوں کہا جائے کہ جس طرح قربانی کے جانور کے گلے میں قلاوہ باندھنا تقلید کہا جاتا ہے اسی طرح ائمہ کی تقلید کے معنی ائمہ کے فقہ کو اپنے گلے کی رسی بنانا ہے تو یہ کہنا کہاں تک درست ہے کیا تشبیہ بالا میں تقلید کی توہین تو نہیں ہے، کہ انسان مقلد کو بہائم (جانوروں) سے تشبیہ دی جا رہی ہے؟

الجواب: تقلید کے معنی کسی کے گلے میں قلاوہ ڈالنا ہے، اور یہ قلاوہ جب انسان کے گلے میں ہو تو ہمار کہلاتا ہے اور جب کسی جانور کے گلے میں ہو تو اردو میں پٹہ کہلاتا ہے بہر حال قلاوہ جانوروں کے ساتھ خاص نہیں ہے، مشہور لغت کی کتاب لسان العرب میں علامہ افریقی لکھتے ہیں۔

والقلاوۃ ما جعل فی العنق یكون للإنسان والفرس والکلب والبدنة التي تهدی۔ (لسان

العرب: ۳/۳۶۶)۔

معلوم نہیں کہ ہمارے غیر مقلدین بھائیوں کو جانوروں والا قلاوہ کیوں پسند ہے، حالانکہ قرآن کریم میں قلائد ان مقدس جانوروں کو کہا گیا ہے جن کے گلے میں احترام کا قلاوہ ڈالا گیا ہو جس کو ابن المنظور افریقی نے ”والبدنة التي تهدی“ سے تعبیر کیا ہے چونکہ مقلد اپنے امام کے گلے میں اپنی عقیدت کا ہار ڈالتا ہے اس لئے مقلد کہلاتا ہے۔

تقلید کی اصطلاحی تعریف مختلف الفاظ میں منقول ہے سب سے بہتر تعریف کشاف اصطلاحات الفنون

میں ہے۔ ملاحظہ ہو:

التقليد اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقداً للحقية من غير نظر إلى الدليل
كان هذا المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل. (كشاف اصطلاحات
الفنون: ۲/ ۱۱۷۸).

حسامی کی شرح نامی میں یوں تعریف کی گئی ہے۔

التقليد اتباع الغير على ظن أنه محق بلا نظر في الدليل. (شرح نامی، ص: ۱۹۰).

حاشیہ نور الانوار میں ہے:

التقليد اتباع الرجل غيره فيما سمعه يقول أو في فعله على زعم انه محق بلا نظر في

الدليل. (حاشیہ نور الانوار، رقم الحاشیة: ۱۸، ص ۲۲۰).

مشہور غیر مقلد عالم مولانا ثناء اللہ امرتسری تقلید کی تعریف کے بعد فتاویٰ ثنائیہ میں تحریر فرماتے ہیں:

ان سب تعریفات کا مفہوم مولانا اشرف علی تھانوی نے یوں ادا کیا ہے کہ تقلید اسے کہتے ہیں کہ کسی کا قول

محض اس حسن ظن پر مان لینا کہ یہ دلیل کے موافق بتلا دے گا اور اس سے دلیل کی تحقیق نہ کرنا۔ (فتاویٰ ثنائیہ: ۱/

۲۶۰).

چونکہ مقلد اپنے امام کے گلے میں عقیدت کا ہار ڈالتا ہے اس لئے اس عمل کو تقلید کہتے ہیں اور تقلید اور قلاذہ چونکہ
انسان کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے اس لئے اس میں تو بین نہیں ہے، نیز اگر جانور کے ساتھ تشبیہ بھی ہو تب
بھی مشبہ کے اندر مشبہہ کی تمام صفات نہیں ہوتیں، مثلاً ”زبد کسا لأمسد“ میں شجاعت ہی مقصود ہے نہ کہ پورا
حلیہ مقصود ہے، نیز اگر کوئی غیر مقلد لفظ تقلید میں تو بین محسوس کرتا ہے تو پھر اس حدیث کا کیا جواب ہوگا جس میں
تقلید یا تقلید کا لفظ انسان کے لئے استعمال ہوا ہے۔

بخاری شریف میں ہے:

”فتلفاهم النبي ﷺ على فرس لأبي طلحة عري وهو متفقد سيفه فقال: ”لم تراعوا،

لم تراعوا“ (بخاری شریف: ۱/ ۴۲۶، ۴۲۷).

ترمذی شریف میں ہے:

”وإذا بلال متقلد سيفه“ اس حدیث میں حضرت بلال کے لئے اور گزشتہ حدیث میں نبی کے لئے یہ لفظ استعمال ہوا ہے کیا کوئی ذی عقل اور ہوش مند اس میں گستاخی کا پہلو نکال سکتا ہے معلوم ہوا کہ یہ لفظ جانوروں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، نیز اہل لغت بھی اس لفظ کو جانوروں کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھتے ہیں، ملاحظہ ہو: تاج العروس شرح قاموس میں ہے:

(وقلدتها فلاداً) بالكسر و فلاداً بحذف الهاء (جعلتها في عنقها) فتقلدت (ومنه)

التقلید فی الدین . (تاج العروس: ۴/ ۷۵۰)۔

معلوم ہوتا ہے کہ غیر مقلدین حضرات کو جب کوئی بات نہیں ملی تو خواہ مخواہ یہ اعتراض داغ دیا جس سے ان کی کج فہمی اور کم علمی کا ثبوت بھی مل گیا اللہ تعالیٰ ہدایت عطا فرمائیں اور اچھائی میں سے برائی تلاش کرنے کی عادت بد کو ان سے دور فرمادیں۔ آمین۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ایک غیر مقلد کے ۵۴ سوالات کے جوابات:

”السلام علیکم ورحمة اللہ وبرکاتہ“

جناب والا ایک عدد پمفلٹ روانہ کر رہا ہوں جو غیر مقلد عالم کی طرف سے شائع کردہ ہے اور ان کا دعویٰ ہے کہ یہ عبارات جو پمفلٹ میں چھپی ہیں، مسلک حنفیہ کی کتابوں میں موجود ہیں مگر حنفی ان پر عمل نہیں کرتے، حضرت والا اوّل تو اس بات کی تصدیق کر لی جائے کہ یہ عبارات کتب حنفیہ میں موجود ہیں اور اگر ہیں تو اس کا خلاصہ اور آسان زبان میں جواب عنایت فرمائیں کہ ان پر احناف کا عمل کیوں نہیں ہے اللہ تعالیٰ آپ کو جزائے خیر عطا فرمائیں، اور کل مومن مسلمان کو پورے دین پر اخلاص کے ساتھ عمل کی توفیق عطا فرمائیں۔ آمین

الحمد لله رب العلمین، والصلوة والسلام علی محمد وعلی آلہ وصحبہ اجمعین،

أما بعد!

حمد و صلوة کے بعد حق تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾

اور حق کو باطل کے ساتھ ملاؤ بھی مت اور حق کو چھپاؤ بھی مت، اور حالانکہ تم جانتے ہو۔

ناظرین کرام جماعت اہل حدیث برادران احناف کے الزامات سے بری ہو چکی۔

”وہ الزام ہم کو دیتے تھے قصور اپنا نکل آیا“

جن جن مسائل کے متعلق وہ ہمیں الزام دیتے تھے، حقیقی معنی میں وہ ان کی مقدس فقہ کی کتابوں کے مسائل

ہیں جن سے وہ خود غافل ہیں، آج میں اپنے ناظرین کرام کو ان شاء اللہ تعالیٰ حنفی فقہ کی کتابوں کے مسائل اور صفحہ

نمبر کے ساتھ ان مسائل کو بتا دوں گا، تاکہ ہر خاص و عام فائدہ حاصل کر لے اور اہل حدیث سے نفرت ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائے، میں نے عوام کی آسانی کے خیال سے حوالہ جات کو تراجم فقہ حنفیہ سے نقل کیا، مجھے امید قوی ہے کہ احناف اب اہل حدیث کو مسجدوں سے نہیں روکیں گے، بلکہ وہ خود بھی انہی فقہ کی کتابوں کے مسائل کے عامل ہو جائیں گے، میں ان گمشدہ گوہروں کو تلاش کر کے پیش کر رہا ہوں، ذیل کے مسائل کے پڑھنے کے بعد پھر بھی ہٹ دھرمی پر کمر باندھی تو والا ان کا فرض ہے کہ مسائل کے عامل اہل حدیث سے نفرت نہ کریں۔ اور ﴿اللہم المسؤمون اخوة﴾ تمام مؤمنین آپس میں بھائی بھائی ہیں، کی زندہ مثال نہیں۔ اللہم الف بین قلوبنا واصلح ذات بیننا۔

سوالات:

سوال نمبر (۱) یہود اور نصاریٰ اپنے مولویوں اور درویشوں کا کہنا مانتے تھے اس لئے اللہ نے مشرک فرمایا، مؤمنوں کو حکم کیا کہ لوگوں کے قول مت پوچھو بلکہ یہ پوچھو کہ اللہ اور رسول کا کیا حکم ہے؟ (مقدمہ عالمگیری: ۱، ۱۳)

سوال نمبر (۲) آنحضرت ﷺ کی محبت محض زبان سے نہیں ہوتی بلکہ اتباع رسول سے ہوتی ہے۔ (شرح وقایہ، ص: ۱۰۷)۔

سوال نمبر (۳) جو سنت کو حقیر جانے وہ کافر ہوگا؟ (در مختار: ۱/۲۱۸، ہدایہ: ۱/۵۴۱)۔

سوال نمبر (۴) جو سنت کو ہلکا جان کر برابر ترک کرے وہ کافر ہے۔ (مقدمہ ہدایہ: ۱/۷۷)۔

سوال نمبر (۵) حدیث کا رد کرنے والا گمراہ ہے۔ (مقدمہ ہدایہ: ۱/۳۰)۔

سوال نمبر (۶) جو شخص مسخرہ پن یا بے ادبی کسی آیت کے ساتھ کرے وہ کافر ہے۔ (در مختار: ۲/۵۱۳)۔

سوال نمبر (۷) لوگ بغیر علم کے حدیث طلب کریں گے تو تباہ ہوں گے۔ (مقدمہ عالمگیری: ۱/۴۳)۔

سوال نمبر (۸) فقہ میں جو احادیث ہیں ان پر اعتماد کلی نہیں ہو سکتا، جب تک کہ کتب حدیث سے ان تصحیح نہ

کر لی جائے کیونکہ فقہ میں احادیث موضوع بھی ہیں۔ (مقدمہ ہدایہ: ۱/۱۰۸)۔

سوال نمبر (۹) حدیث امام کے قول پر مقدم ہے۔ (ہدایہ: ۱/۱۹۱)۔

سوال نمبر (۱۰) اہلحدیث و احناف میں اتفاق باہم ہونا چاہئے (یقیناً)۔ (ہدایہ: ۱/۳۱۰)۔

سوال نمبر (۱۱) امام اعظم جب بغداد میں وارد ہوئے تو ایک المجدیث نے سوال کیا کہ رطب (پکا کھجور) کی بیج ترم (سوکھا کھجور) سے جائز ہے یا نہیں (المجدیث) کا وجود امام ابوحنیفہ کے زمانہ میں ثابت ہوا۔ (درمختار: ۱۳۰/۳، و مقدمہ ہدایہ: ۵۹/۱)۔

سوال نمبر (۱۲) سلام کے وقت جھکنا مکروہ ہے اس کی حدیث میں ممانعت آئی ہے۔ (عالمگیری: ۳۴۵/۴)۔

سوال نمبر (۱۳) مصافحہ ایک ہاتھ سے کرنا اکثر روایات صحاح سے ثابت ہے۔ (ہدایہ: ۳۴۳/۴)۔

سوال نمبر (۱۴) بیعت میں عورت سے مصافحہ کرنا جائز نہیں۔ (ہدایہ: ۴۴۴/۴)۔

سوال نمبر (۱۵) ڈاڑھی منڈانا، کترانا حرام ہے، کفار مجوسی کی رسم ہے عورتوں کی تشبیہ ہے۔ (درمختار: ۵۲۴/۱)۔

سوال نمبر (۱۶) ازار آدھی پنڈلی تک پہنچے، ٹخنوں تک جائز ہے ٹخنوں سے نیچے حرام ہے۔ (مـالـابـد منہ ص: ۷۲)۔

سوال نمبر (۱۷) بے نمازی کو امام اعظم کے یہاں ہمیشہ قید میں رکھنا واجب ہے۔ (مـالـابـد منہ ص: ۱۱، ہدایہ: ۱۵/۱)۔

سوال نمبر (۱۸) گردن کا مسح بدعت ہے، اس کی حدیث موضوع ہے۔ (درمختار: ۵۸/۱)۔

سوال نمبر (۱۹) نماز قضا کے لئے سر کھول کر نماز پڑھنا درست ہے۔ (درمختار: ۱۸۱/۱)۔

سوال نمبر (۲۰) انکساری کے لئے سر کھول کر نماز پڑھنا درست ہے۔ (درمختار: ۲۹۹/۱)۔

سوال نمبر (۲۱) امام مقتدی کو حکم کرے کہ ایک دوسرے سے ملے ہرے بیچ کی جگہ بند کر دے۔ (درمختار: ۲۶۴/۱)۔

سوال نمبر (۲۲) سینہ پر ہاتھ باندھنے کی احادیث مرفوع اور قوی ہیں۔ (ہدایہ: ۳۵۰/۱)۔

سوال نمبر (۲۳) ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کی احادیث ضعیف ہیں۔ (ہدایہ: ۳۵۰/۱)۔

سوال نمبر (۲۴) ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کی حدیث حضرت علیؓ کا قول ہے اور وہ ضعیف ہے اس مسئلہ کی مرفوع حدیث نہیں ہے۔ (شرح وقایہ مصری، ص: ۹۳)۔

- سوال نمبر (۲۵) - سورۃ فاتحہ پڑھے بغیر کسی کی نماز قبول نہیں ہوتی۔ (ہدایہ: ۱/۳۶۱)۔
- سوال نمبر (۲۶) - مقتدی سورۃ فاتحہ دل میں پڑھ لے اور یہ حق ہے۔ (ہدایہ: ۱/۳۶۱)۔
- سوال نمبر (۲۷) - امام کے پیچھے سورۃ نہ پڑھنے کی احادیث ضعیف ہیں۔ (شرح وقایہ، ص: ۱۰۸-۱۰۹)۔
- سوال نمبر (۲۸) - حضرت علیؓ کا قول منع فاتحہ بھی ضعیف اور باطل ہے۔ (درمختار: ۱/۲۲۹)۔
- سوال نمبر (۲۹) - مقتدی آمین بن کر آمین کہے۔ (درمختار: ۱/۲۲۹)۔
- سوال نمبر (۳۰) - ایک دو آدمیوں نے سنا تو جہر نہ ہوگا جہر جب ہے کہ سب سنیں۔ (درمختار: ۱/۲۴۹)۔
- سوال نمبر (۳۱) - رفع یدین قبل الركوع کی احادیث کی تصدیق۔ (ہدایہ: ۱/۳۸۴، وشرح وقایہ، ص: ۱۰۲)۔
- سوال نمبر (۳۲) - رفع یدین کو اکثر فقہاء و محدثین سنت کہتے ہیں۔ (مالا بد منہ، ص: ۲۷)۔
- سوال نمبر (۳۳) - حق یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع یدین ثابت ہے۔ (ہدایہ: ۱/۳۸۶)۔
- سوال نمبر (۳۳) - یہی (رفع یدین والی) آپ کی نماز رہی یہاں تک اللہ تعالیٰ سے ملاقات ہوئی۔ (ہدایہ: ۱/۳۸۶)۔

- سوال نمبر (۳۵) - صبح کی سنت پڑھنے کے بعد وہنی کروٹ لیٹئے۔ (ہدایہ: ۱/۵۴۱ - درمختار ص: ۳۱۶)۔
- سوال نمبر (۳۶) - ظہر کی چار سنت دو سلام سے پڑھے۔ (ہدایہ: ۱/۴۴۴)۔
- سوال نمبر (۳۷) - تراویح آٹھ رکعت کی حدیث صحیح ہے۔ (شرح وقایہ، ص: ۱۲۳)۔
- سوال نمبر (۳۸) - خطیب جب منبر پر بیٹھے تو سلام کرے۔ (درمختار: ۱/۳۷۴)۔
- سوال نمبر (۳۹) - خطبہ ہر زبان میں جائز ہے۔ (درمختار: ۱/۴۰۳ - ہدایہ: ۱/۳۴۹)۔
- سوال نمبر (۴۰) - بیوی اپنے شوہر کی نفیس کو نہلا دے۔ (درمختار: ۱/۴۰۳)۔
- سوال نمبر (۴۱) - تکبیرات جنازہ میں رفع یدین جائز ہے۔ (درمختار: ۱/۴۱۰)۔
- سوال نمبر (۴۲) - تیجہ، دسواں، چالیسواں، نہایت مذموم بدعت ہے۔ (بہشتی زیور)۔
- سوال نمبر (۴۳) - ولی کی قبر پر بلند مکان بنانا، چراغ جلانا بدعت و حرام ہے۔ (درمختار: ۴/۲۴۳)۔
- سوال نمبر (۴۴) - قبر کو بوسہ دینا جائز نہیں کہ یہ نصاریٰ کی عادت ہے۔ (درمختار: ۴/۲۴۴)۔

سوال نمبر (۴۵) انبیاء اولیاء کی قبروں کو سجدہ کرنا، طواف کرنا نذریں چڑھانا حرام و کفر ہے۔ (مالا بد منہ، ص: ۵۲۰)۔

سوال نمبر (۴۶) جو ولی کی قبر کے واسطے مسافت (سفر) طے کرے وہ جاہل و کافر ہے۔ (درمختار: ۵۲۹/۲)۔

سوال نمبر (۴۷) غیر اللہ کی منت ماننا شرک ہے اور اس منت کا کھانا حرام ہے۔ (بہشتی زیور)۔
سوال نمبر (۴۸) جس جانور پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا اگر چہ ذبح کے وقت بسم اللہ، اللہ اکبر، کہا ہو تو وہ ذبیحہ حرام ہے۔ (درمختار: ۱۷۹/۴-۲۷۲)۔

سوال نمبر (۴۹) دعاء بحق نبی و ولی (بطور وسیلہ) مانگنا مکروہ ہے، اس لئے کہ مخلوق کا کچھ حق اللہ پر نہیں ہے۔ (درمختار: ۲۳۱/۴-۵۹/۱)۔

سوال نمبر (۵۰) علم غیب سوائے خدا کے کسی مخلوق کو نہیں ہے۔ (مقدمہ ہدایہ: ۱/۵۹)۔

سوال نمبر (۵۱) قرآن سے قال نکالنا حرام ہے۔ (ہدایہ: ۱/۵۷)۔

سوال نمبر (۵۲) طاعون و ہیضہ میں اذان دینا بے وقوفی ہے۔ (ہدایہ: ۳۴۲/۴)۔

سوال نمبر (۵۳) دعائے گنج العرش، عہد نامہ کی اسناد بالکل گری ہوئی ہیں۔ (بہشتی زیور: ۸۳/۱)۔

سوال نمبر (۵۴) مولود میں راگنی سے اشعار سننا اور پڑھنا حرام ہے۔ (ہدایہ: ۲۴۰/۴)۔

میرے دوستو! اس میں شک نہیں، ضرور آپ گھر کا جائزہ لے کر مجھے اپنی سعی کے شکریہ کا موقع دیں گے اور آئندہ ہمیشہ تمہاری خدمت جہاں تک ممکن ہو اسی طرح کرتا رہوں گا، خدا تم کو اور مجھ کو حق پر چلنے کی...
طرف سے کوئی زیادتی سے کام نہیں لیا، صرف تمہاری مقدس کتابوں سے نقل کر دیا گیا ہے، اگر یہ ناگوار گزرے تو یہ آپ...

علمائے احناف سے بے لوث گزارش یہ ہے کہ میری سعی کو مد نظر رکھتے ہوئے اگر کوئی عالم دین و مفتی شرع متین از روئے تحقیق اس کا جواب دیں تو برائے کرم بذریعہ رجسٹری مندرجہ ذیل پتہ روانہ کریں۔

”سعید منزل، قطرة الحیات بونت ضلع بالیسر، صوبہ اڑیسہ“

مسائل بغور پڑھنے کے بعد پھر عمل سے انکار ہے تو آپ کا یہ اولین فرض ہوگا کہ یا تو انہی حوالہ ذیل کتابوں کے نامعتبر ہونے کا تحریری اعلان کریں، یا مسائل کو انہی کتب فقہ سے نکال دیں، یا کم از کم صحیح کر دیں، بہتر صورت یہ ہے کہ ان کتابوں کو غیر مقلد کی طرف منسوب کریں، ہاں اگر اپنے مذہب کے پابند ہوں تو آپ کا یہ بھی فرض ہوگا کہ خود ان مسائل کے حامل ہو جائیں، جس سے جدائی کے جھگڑے دنیا سے پاک ہو جائیں اور امت مسلمہ کا شیرازہ متحد ہو جائے، الحمد للہ جن مسائل کو میں نے تحقیق کے ساتھ کتب فقہ حنفیہ سے اخذ کیا ہے، کوئی حنفی عالم ان کو رد نہیں کریگا، انصاف کا تقاضہ یہی ہے کہ یا تو ان مسائل کو مان کر ان کا اقرار کر لیں یا اس کے خلاف اشتہار شائع کریں، اگر حوالہ کتب ذیل کو غلط ثابت کر دیں تو میں جھوٹا مگر میرا دعویٰ ہے کہ علمائے احناف ہر گز ہرگز اس کے خلاف قلم نہیں اٹھائیں گے۔ یہ بازو میرے آزمائے ہوئے ہیں۔ عاجز کے حق میں دعائے خیر کیجئے۔

اے حق پرستو! میں نے صرف بطور نمونہ تمہاری آسانی کی خاطر چند مسائل پیش کر دیے ہیں، ان شاء اللہ اللہ تعالیٰ حق پر چلنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین، جس کی بدولت ملت محمدیہ سب ہی ایک شیرازہ ہے میں نے اس اشتہار میں اپنی... تو یہ آپ ہی کی کتابوں کا قصور ہے، مجھ غریب سے دل شکنی نہ ہونی چاہئے: ﴿وَأَفْضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ تو دانی حساب کم و بیش را۔

جوابات:

(۱) اس حقیقت مسلمہ واقعہ سے شاید ہی کسی کو انکار ہو کہ یہود و نصاریٰ کو اپنے اپنے انبیاء سے جو احکام شریعت ملے اور جو کتابیں اللہ تعالیٰ نے ان کی ہدایت کے واسطہ نازل فرمائیں ان احکامات شرعیہ اور کتب سماویہ میں علمائے یہود و نصاریٰ نے گزرتے وقت کے ساتھ ساتھ اپنی سہولتوں اور آسانیوں کو مد نظر رکھتے ہوئے کھل کر تغیر و تبدل کیا اور تحریف جیسے جرم عظیم کے مرتکب ہوئے، اور اس جرم کا اصل سبب اور موجب تن آسانی اور راحت پسندی تھا کہ جس حکم میں وہ دشواری محسوس کرتے اسے تبدیل کر ڈالتے اور مقدس آسمانی کتابوں میں تحریف کر کے اپنی مرضی کے موافق مضمون درج کر دیتے، چنانچہ قرآن پاک میں ان کی اس قبیح حرکت کو بایں الفاظ ذکر کیا گیا ہے: ﴿يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ (سورة البقرة: ۷۹)۔

ترجمہ: ”وہ (اہل کتاب) اپنے ہاتھوں سے کتاب (میں) لکھ ڈالتے ہیں پھر کہتے ہیں یہ اللہ کی طرف سے ہے۔ قرآن پاک میں جا بجا ان کی اس قبیح حرکت اور عظیم جرم کو بیان کیا گیا ہے، اور جن لوگوں نے ان کی پیروی کی اور ان علمائے سوء کے کہنے پر چلے جو کہ غلط احکام کی تعلیم دیتے اور لوگوں کو بدی کی طرف لے جاتے تھے ایسے پیروں کو مشرک قرار دیا گیا کہ یہ لوگ احکام الہیہ سے روگردانی کرتے اور محرف احکام پر عمل کرتے ہیں اور حکم الہی کو پس پشت ڈال کر انہوں نے محرف احکام کی پیروی کی اور علمائے سوء کا کہنا مان کر انہوں نے حق تعالیٰ کے ساتھ شرک کیا۔

لیکن محترم یہ بات کہنا کہ موجودہ زمانہ کے مقلدین ائمہ اربعہ بھی مشرک ہیں قطعاً درست نہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ یہود و نصاریٰ کو مشرک بتلایا گیا ہے اس وجہ سے کہ انہوں نے احکامات الہیہ کو پس پشت ڈال کر اپنے علماء کے گھڑے ہوئے احکامات کو مان لیا اور ان پر عمل کیا اور اہل حق چھوڑ کر اہل ضلال اختیار کی۔

اب ہم منصفانہ غور کرتے ہیں کہ کیا مقلدین ائمہ اربعہ بھی اس جرم عظیم کے مرتکب ہو رہے ہیں یا نہیں؟ اس بات کے ثبوت کے لئے ضروری ہے کہ پہلے ہم فقہاء اور ائمہ کا کام جانچیں کہ انہوں نے جو کچھ بھی کیا وہ خدمت دین ہے یا علماء یہود و نصاریٰ کی طرح دین میں تحریف کے مرتکب ہوتے رہے؟ اور کیا فقہاء محض اپنی طرف سے احکامات گھڑ کر لوگوں کو تعلیم کرتے رہے یا مراد شریعت واضح فرمانے کا عظیم کام سرانجام دیا۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے بڑے عجیب و غریب الفاظ میں فقہائے امت کی تعریف فرمائی ہے۔ ملاحظہ ہو:

”ويفهمونهم مراده بحسب اجتہادهم واستطاعهم“ .

(الكلام المفيد، ص: ۱۳۵ بحوالہ فتاویٰ ابن تیمیہ: ۲/۲۰۲) .

یعنی فقہاء و عام مسلمانوں کو اپنے اجتہاد اور طاقت کے مطابق آنحضرت ﷺ کی (احادیث کی) مراد بتلاتے ہیں... اب ہم غور کرتے ہیں کہ کیا علمائے یہود و نصاریٰ بھی ایسا ہی کیا کرتے تھے کیا وہ لوگوں کو مراد نبوت سمجھایا کرتے تھے یا اپنے نفس اور خواہشات کی پیروی کراتے تھے اس کا فیصلہ قرآن پاک میں موجود ہے حق تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ﴾ (سورة آل

عمران: ۷۸)۔

ایک اور مقام پر ان کا تذکرہ یوں فرمایا گیا ہے:

﴿يَكْسِبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ (سورة البقرة: ۷۹)۔

ان آیات مبارکہ کی روشنی میں یہود و نصاریٰ کے علماء اور فقہاء امت محمدیہ کے کام میں فرق واضح ہو گیا، وہ دین الہی میں سرسرخریف کے مرتکب ہوئے اور فقہائے امت محمدیہ نے مراد نبوت کو امت پر واضح کیا اور صحیح دین کامل اخلاص اور دیانت کے ساتھ لوگوں تک پہنچایا، ایسے فقہاء جن کی دیانت کا یہ عالم ہے کہ امام ابوحنیفہؒ واضح الفاظ میں فرما گئے۔ ملاحظہ ہو:

”اترکوا قولی بخیر رسول اللہ ﷺ“۔ (شرح عقود رسم المفتی، ص: ۲۰)۔

ترجمہ: یعنی میرا قول اگر حدیث رسول کے معارض پاؤ تو چھوڑ کر حدیث پر عمل کرنا۔

یہ حضرات تو امت کے محسنین ہیں ان کے مقلدین بھلا مشرک ہو سکتے ہیں؟ فقہاء اور علمائے امت تو چراغِ راہ کا کام دیتے ہیں جن کے ذریعہ دین کے سمجھنے میں آسانی ہوتی ہے نیز تکوینی طور پر دین کی خدمت کا کام علماء اور فقہاء امت ہی کے ذریعہ لیا جاتا تھا اسی لئے فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرِّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (سورة النساء: ۵۹)۔

چنانچہ اکثر مفسرین نے ﴿أُولَى الْأَمْرِ﴾ سے علماء اور فقہاء امت کو مراد لیا ہے اور اس سے تقلید کا وجوب ثابت کیا ہے، غیر مقلدین کے مشہور عالم نواب صدیق حسن خاں اپنی کتاب ”الجنة“ میں اس کا مصداق یہی لکھتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

”قال ابن عباس وجابر والحسن وأبو العالبة وعطاء والضحاك ومجاهد والإمام

أحمد: هم العلماء“

اسی طرح اس کی تفسیر امام ابوبکر بکری صاحب، علامہ محمود آلوسی، امام رازی اور دیگر مفسرین سے یہی منقول ہے کہ اس سے مراد علماء ہیں اور ان کی اطاعت واجب ہے۔ نواب صدیق حسن خاں صاحب رقم طراز ہیں کہ اگر اس سے مراد امراء بھی ہوں تو بھی کوئی تضاد نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو:

”والتحقیق أن الأمراء إنما يطاعون إذا أمروا بمقتضى العلم فطاعتهم تبع لطاعة العلماء كما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول“۔
بدور الابلہ میں ہے:

اصل در امر وجوب فعل مامور بہ است۔ (الکلام المفید ص ۵۷ بحوالہ بدور الابلہ ص ۲۲)۔

ان تمام تفصیلات سے یہی ماخوذ ہوتا ہے کہ اس امت کے علماء اور فقہاء کی اطاعت اور پیروی مامور بہ ہے نہ کہ شرک،... اسی لئے اکثر علماء نے تقلید کو واجب قرار دیا ہے اور اس پر اجماع بھی نقل کیا گیا ہے اور یہ بھی ملحوظ رہے کہ مقلدین جو تقلید کرتے ہیں وہ مجتہد کو معصوم عن الخطا نہیں سمجھتے بلکہ اس نظریہ سے تقلید کرتے ہیں: (المجتہد یخطئ ویصیب)۔

اور یہ بات تمام ائمہ کے مقلدین بآنگاہ دلیل کہتے ہیں کہ منصوص مسائل قرآن و حدیث اور اجماع کے خلاف کسی کی تقلید جائز نہیں ہے، اسی لئے فقہاء نے جابجا تصریح کر دی ہے کہ حدیث رسول اللہ کے معارض اگر ہمارا قول ہو تو وہ قابل قبول نہیں ہے۔

تقلید کی اہمیت اور ضرورت پر اکابر علماء کے اس قدر اقوال ہیں اور آیات و احادیث اتنی تعداد میں دال ہیں کہ اس مختصر تحریر میں ان کا احاطہ بھی مشکل ہے لیکن ذکر کردہ اجمال سے یہ بات واضح ہو گئی کہ علمائے امت سے دین سمجھنا اور پوچھ کر چلنا یہ شرک نہیں ہے بلکہ بقول نواب صدیق حسن خاں صاحب یہ تو مامور بہ کی ادائیگی ہے۔

جواب: (۲) بے شک نبی کریم ﷺ کی محبت محض زبان سے نہیں ہوتی بلکہ اصل تو اتباع رسول ہے، اور تعلیمات اور احکامات پر عمل کرنا ہے، اور اس بات سے مقلدین ائمہ پر کوئی نقص وارد نہیں ہوتا، اگر یہ مقصود ہو کہ مقلدین دعویٰ محبت رسول تو بہت کرتے ہیں لیکن اتباع رسول کی نہیں ہے بلکہ اپنے ائمہ کی کرتے ہیں تو اس بات کے بد یہہ البطلان ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے اور ہم نے نمبر (۱) میں وضاحت سے تحریر کر دیا ہے کہ فقہاء اور ائمہ کرام تو چراغ راہ کا کام دیتے ہیں ان کا مقصود اپنی اتباع اور پیروی کرانا نہیں ہوتا بلکہ وہ تو اتباع رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بلانے والے ہیں۔

اور صرف یہی نہیں بلکہ حق تعالیٰ جل و علانے ہدایت کو تکنوینی طور پر ان ائمہ کی تقلید میں محصور فرما دیا ہے

چنانچہ اکثر علمائے امت کے اقوال ہمارے سامنے آتے ہیں کہ اب لوگوں کی ہدایت ان ائمہ کی تقلید میں رکھ دی گئی ہے اور اس میں خیر کثیر ہے، چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ جن میں بذات خود اجتہاد کی اعلیٰ صلاحیت موجود تھی اور ان کے بعض ابتداء کے اقوال کو لوگوں نے تقلید کی تردید میں بھی پیش کیا ہے وہ اپنا ایک خواب اپنی کتاب ”فیوض الحرمین“ میں ذکر فرماتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

”واستفدت منه ﷺ ثلثة أمور، خلاف ما كان عندي وما كانت طبعي تميل إليه أشد ميل فصارت هذه الاستفادة من براهين الحق تعالى... الى قوله. وثانيها الوصاة بالتقليد بهذه المذاهب الأربعة لا أخرج منها الى آخره... الخ. (تقلید شرعی کی ضرورت، ص ۱۱، بحوالہ فیوض الحرمین ص ۶۳-۶۵).

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ تقلید ابتداءً حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی سوچ و فکر کے خلاف تھی لیکن نبی کریم ﷺ نے انہیں اس کا حکم فرمایا۔ یہ عبارات ان لوگوں کو بھی ساکت و صامت کرنے کے لئے کافی ہیں جو حضرت شاہ صاحبؒ کی عبارات تقلید کی مذمت میں پیش کرتے ہیں۔ چونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ حضرت شاہ صاحبؒ کا ابتدائی نظریہ تھا جس سے رجوع بھی ثابت ہو گیا... اب ہم بتاتے ہیں کہ یہ عبارت کیسے دعوتِ فکر، دے رہی ہے، مقلدین کی کتب میں موجود یہ عبارات دراصل غیر مقلدین کو دعوتِ فکر دے رہی ہیں کہ محض زبانی اور قلمی طور پر اہل حدیث نام تجویز کر لینے سے تم دعوائے محبت میں پورے نہیں اتر سکتے جب تک کہ حقیقتاً اتباع نہ ہو اور حقیقتاً اتباع تب ہوگی جب کہ ان لوگوں سے رہنمائی لے کر چلو جن سے رہنمائی لینے کا امر قرآن پاک اور احادیث میں وارد ہوا ہے یہ تو اتباعِ رسول نہیں کہ جن سے سوا و اعظم رہنمائی لے اور جن کی بات کتاب و سنت کے موافق پا کر پیروی کرے اور وہ ائمہ جنہوں نے براہِ راست صحابہ و تابعین سے کسبِ فیض کیا اور خیر القرون میں ہوئے وہ تو اصحابِ الرائے ہیں، اور آپ لوگ ناقص علم اور کج فہمی کے باوجود اگر اپنی ناقص رائے پر عمل کریں تو آپ تبعِ رسول شمار ہوں یہ محال ہے حدیث شریف میں ہے۔ ”اتبعوا السواد الأعظم“۔ (رواہ الحاکم فی

”المستدرک“ (۱/۱۴۷، رقم: ۳۹۱).

لوگوں میں غور کیا جائے کہ اس وقت امت کا سوا و اعظم کس طرز پر ہے اور پھر حدیث ”من شذ شذ فی

النساق“ کو لے کر اپنی حالت پر بھی غور کریں کیا آپ لوگ اسی کا مصداق نہیں ہیں اور ظاہر و باہر ہے یہ بات کہ حق ہمیشہ سواد اعظم کے ساتھ ہوگا، اس لئے کہ امت کی اکثریت ضلالت و گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی از روئے حدیث اور شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں: ”ولما اندرست المذاهب الحققة إلا هذه الأربعة كان اتباعها للسواد الأعظم“۔ (تہذیب شرعی کی ضرورت، ص ۵، ط: سورت، بحوالہ عقد الخید)۔

جواب: (۳) (۴) (۵) (۶): اس بات میں کسی کو بھی تردد نہیں ہے کہ جو حدیث رسول اللہ ﷺ کو حقیر جان کر ترک کر دے وہ کافر ہے، اگر اس بات کو نقل کرنے سے مقصود اعتراض ہو کہ احناف اور دیگر مقلدین بعض احادیث کے مقابلہ میں بعض کو ترک کر دیتے ہیں اور یہ حدیث کی حقارت ہے، تو جاننا چاہئے کہ بعض احادیث کے مقابلہ میں بعض کا ترک یہ حقارت نہیں ہوتا، اس کی توضیح یہ ہے کہ احادیث ہر طرح کی ہیں، ضعیف قوی موضوع وغیرہ فی نفسہ احادیث میں کوئی نقص نہیں ہے اور نہ ہی کوئی اس کا قائل ہے دراصل راویان حدیث کے طبقات میں ہر طرح کے روایات موجود ہیں اعلیٰ صفات حسنہ کے حامل بھی اور وضاع کذاب بھی، فقہاء امت جو دین اور شرع متین کی طرف لوگوں کی رہنمائی کرتے ہیں ان کا فرض بنتا ہے کہ کسی بھی حدیث کو لینے سے پہلے اچھی طرح جانچ پڑتال کریں کہ یہ حدیث کن ذرائع اور وسائل سے ہم تک پہنچی ہے تاکہ غلط بات کو دلیل بنا کر نبی ﷺ کی طرف منسوب نہ کر دیا جائے اس لئے یہ عین مقتضائے دیانت ہے کہ کسی بھی حدیث کو دلیل بنانے سے پہلے خوب کھنگال کر دیکھ لیا جائے جو حدیث اصول و قواعد اور شرائط پر پوری ہو اُسے لے لیا جائے اور جو اس طرح نہ ہو اسے ترک کر دیا جائے اور جس حدیث کو ترک کیا گیا وہ حقارت کی بناء پر نہیں بلکہ دیانت اور امانت کا تقاضا یہی ہے کہ صحیح کو لیا جائے اور اس کو بنیاد بنایا جائے، اور اس بات کی دلیل کہ ایسا حقارت سے نہیں کیا جاتا یہ ہے کہ حدیث ضعیف پر کوئی متناظر نہیں کرتا بلکہ ہمیشہ رواۃ کو دیکھا جاتا ہے اور رواۃ ہی پر جرح کی جاتی ہے حدیث خواہ ضعیف ہو اسے کوئی برا نہیں کہتا، اسی اہمیت کے پیش نظر کتب احناف میں جا بجا حدیث کی حقیر کر کے رد کرنے کو کفر کہا گیا ہے۔

جواب: (۷): حدیث کو علم کے بغیر طلب کرنا یہ نتیجہ نہایت درجہ تباہ کن اور مضر ہے، جس طرح سابقہ نمبروں میں غیر مقلدین کی ہی غلطیاں سامنے آئیں اسی طرح یہاں بھی ہم غور کریں تو غیر مقلدین حضرات

بدول علم کے حدیث طلب کرنے میں پیش پیش نظر آتے ہیں... حیرت ہے یاد چلا آتا ہے اب اپنے دام میں۔
 اب ہم بتاتے ہیں کہ غیر مقلدین میں یہ خرابی کس طرح پائی جاتی ہے وہ یوں کہ لوگوں میں یہ بات پھیلا کر انہیں تقلید ائمہ سے متنفر اور باغی کر دیا جاتا ہے کہ یہ اپنی رائے سے مسائل بتاتے ہیں تم خود غور کرو اس کے لئے عامی اور ان پڑھ لوگوں کو کتب احادیث مترجم پڑا دی جاتی ہیں غور کیجئے کہ ان لوگوں کو عربیت اور دیگر علوم ضروریہ سے واقفیت کے بغیر احادیث میں غور کرنا اور مسائل کا بزم خود استنباط کرنا صحیح ہے؟ جب کہ استنباط مسائل کے لئے تو علوم میں بھرپور مہارت کے ساتھ ساتھ ملکہ اجتہاد کا ہونا بھی ضروری ہے یعنی ائمہ کرام نے جو مسائل بعد استنباط کے پیش فرمائے وہ تو رائے ہے جب کہ ائمہ کرام کامل مہارت کے ساتھ ساتھ اعلیٰ درجہ کے ملکہ اجتہاد و استنباط کے حامل تھے اور یہ لوگ جو فیصلہ کریں ناقص فہم اور بغیر علم کے مطالعہ حدیث سے وہ رائے زنی نہیں ہے سبحان اللہ جب کہ ایسے عامی اور علم سے بے بہرہ لوگوں کے لئے تو امت کا اجماعی نقطہ نظریہ رہا ہے کہ ان کی عافیت اسی میں ہے کہ کسی کے دامن سے وابستہ ہو جائیں خود دین میں دخل اندازی نہ کریں وگرنہ ان کی تباہی میں کوئی شبہ نہیں۔ چنانچہ امام غزالیؒ (۳۵۰-۵۰۵ھ) فرماتے ہیں:

”وإنما حق العوام أن يؤمنوا ويسلموا ويشتغلوا بعبادتهم ومعاشيهم ويتركوا العلم للعلماء فإن العامي لو يزني ويسرق كان خيراً له من أن يتكلم في العلم فإنه من تكلم في الله وفي دينه من غير اتفاق العلم وقع في الكفر من حيث لا يدري كمن يركب لجة البحر وهو لا يعرف السباحة.“ (احياء علوم الدين: ۳/۳۴، بيان تفصيل مداخل الشيطان الى القلب، مطبعة البابي الحلبي).

اس عبارت سے معلوم ہو گیا کہ زنا اور چوری (جو کہ بہت بڑے گناہ ہیں) سے بھی زیادہ عامی کے حق میں یہ بات خطرناک ہے کہ وہ دین میں دخل اندازی کرے اب انصاف سے کام لیجئے! کیا عامی لوگوں کو اس طرح علم کے بغیر حدیث میں غور کرنے اور دین میں رائے زنی کی ترغیب دلا نا درست ہوگا اسی لئے مقلدین نے ائمہ کرام کے فہم پر اعتماد کیا کہ ان کا فہم ہم سے بہتر تھا اور وہ خیر القرون میں ہوئے اور صحابہ و تابعین سے علوم حاصل کئے، اخیر میں سفیان بن عیینہ کا عجیب و غریب جملہ ملاحظہ ہو فرماتے ہیں:

”الحديث مضلة إلا للفقهاء“۔ (الفتاویٰ الحدیثیہ، ص ۲۰۲/۱، دار الفکر، والمدخل: ۱/۲۸، فی

ذکر النعوت، دار الفکر، والرسالة الباهرة للامام ابن حزم، عن ابن وهب).

یعنی فقہاء کے سوا حدیث اور لوگوں کے لئے سبب گمراہی ہے کیونکہ حدیث کے رموز و اسرار پر اطلاع پانا ہر ایک کے بس کی بات نہیں ممکن ہے کہ مراد نبوت کچھ اور ہو اور یہ سمجھ کچھ اور لے تو یہ اس کی گمراہی کا سبب ہوگا، اسی لئے بڑے بڑے محدثین سے یہ منقول ہے کہ ہمارا کام اس ذخیرہ کا پہنچا دینا ہے اسے سمجھ کر مسائل کا استنباط کرنا یہ فقہاء کا کام ہے اسی لئے اکثر بڑے بڑے محدثین کسی نہ کسی کے مقلد ہوئے ہیں اگر ہر ایک کے لئے دین میں دخل مناسب ہوتا تو سب سے زیادہ یہ حضرات اس بات کے مستحق تھے کیونکہ احادیث کے بڑے بڑے ذخائر ان کے پاس موجود تھے اور آج کل کے عامی اور غیر مقلدین سے تو یہ علمی قابلیت کے لحاظ سے بہت بلند تھے۔

جواب (۸): جس طرح کتب حدیث میں موجود ہر حدیث کو جانچا اور پرکھا جاتا ہے اسی طرح کتب فقہ میں مذکور احادیث کو بھی علماء نے جانچا اور پرکھا ہے چنانچہ جب کسی مسئلہ پر بحث کی جاتی ہے تو دلیل میں احادیث مذکور ہوں ان کے قوی اور ضعیف ہونے کو بھی زیر بحث لایا جاتا ہے، آنکھ بند کر کے کوئی حدیث بطور دلیل قبول نہیں کی جاتی چنانچہ کتب فقہ میں موجود احادیث کو جانچنے اور حیثیت پر کھنے کے لئے مستقل کتابیں تحقیق و مراجعت کے موضوع پر لکھی جا چکی ہیں، مثلاً ہدایہ میں مذکور احادیث کی تخریج نصب الراية للولیع کی تلخیص الدرایہ کے عنوان سے ابن حجر عسقلانی نے کی ہے... اور جاننا چاہئے کہ جو کوئی دلیل یا دلیل میں مذکور حدیث ہو وہ صاحب مذہب امام سے بھی منقول ہو بلکہ ایک ہی مسئلہ میں بہت سی احادیث بھی دلیل ہوتی ہیں اور بعض مرتبہ صاحب مذہب امام تو صحیح اور عالی سند سے روایت لے کر دلیل بناتا ہے لیکن صاحب کتاب اسی حدیث کو کسی ضعیف طریق سے لے کر درج کر دیتا ہے اور جب ایک ہی مسئلہ میں کئی حدیثیں بطور دلیل ہوتی ہیں تو صاحب کتاب اپنے انتخاب سے کوئی سقیم روایت ذکر کر دیتا ہے ہر دلیل کی نسبت صاحب مذہب امام کی طرف ضروری نہیں، لیکن بہر حال کسی دلیل کو بغیر بحث اور جرح کے قبول نہیں کیا جاتا ہے۔

جواب (۹): یہ بات کہ حدیث امام کے قول پر مقدم ہے ائمہ مقلدین کی اعلیٰ درجہ امانت اور دیانت پر دال ہے، اگر یہ حضرات اپنی نفسانی تقلید کرنا چاہتے تو کہہ سکتے تھے کہ فقط امام کے قول کو لازم پکڑ لو، لیکن غایت درجہ دیانت کا ثبوت دیتے ہوئے ائمہ کرام نے ہمیشہ یہی بات کہی کہ حدیث کو قول امام پر مقدم رکھا جائے، چنانچہ

اس سلسلہ میں امام اعظم ابوحنیفہؒ کے ایک تاریخی جملہ نے جہاں ان کی دیانت اور اخلاص کو روز روشن کی طرح واضح کر دیا اور تقلید کی مذمت کرنے والوں کو بھی ساکت اور صامت کر دیا جو یہ الزام لگاتے ہیں کہ ائمہ فقط اپنی ذاتی رائے کو احادیث پر مقدم گردانتے ہیں... حضرت الامام کا تاریخی جملہ ملاحظہ ہو:

”اترو کوا قولی بخبر رسول اللہ إذا صح الحديث فهو مذهبی“۔ (شرح عقود رسم المفتی)۔

اور فقہ حنفی کو محض ایک شخصی رائے سے تعبیر کرنے والوں کے لئے یہی کافی ہے کہ امام اعظمؒ نے فقہ کو اپنی رائے سے مدون نہیں کیا بلکہ پوری شوریٰ نے غور و خوض اور بحث و مباحثہ کے بعد جن مسائل کا استخراج کیا وہ سب کچھ جمع اختلاف کے بعینہ درج کیا گیا لہذا بعد میں آنے والے علماء اور مفتیان کرام اس بات کے پابند نہیں رہے کہ فقط قول امام کو لیں بلکہ جس کا قول اقرب الی الحدیث ہوتا ہے فتویٰ اسی پر دیا جاتا ہے چنانچہ جابجا کتنے ہی مسائل میں قول امام کو چھوڑ کر صاحبین وغیرہ کے قول پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔

اس سلسلہ میں حضرت شاہ ولی اللہؒ کی شہادت بھی ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں:

مجھ کو پہنچا دیا رسول اللہ ﷺ نے کہ حنفی مذہب میں ایک بہت اچھا طریقہ ہے وہ بہت موافق ہے اس طریقہ سنت سے جو تنقیح ہوا زمانہ بخاری اور اس کے ساتھ والوں کے اور وہ یہ ہے کہ اقوال ثلاثہ یعنی امام اعظم اور صاحبین سے جو قول اقرب ہو وہ لے لیا جائے پھر اس کے بعد حنفی فقہاء کی پیروی کی جائے جو علمائے حدیث سے ہیں کیونکہ بہت سی چیزیں ہیں کہ امام اور صاحبین نے اصول میں نہیں بیان کیں اور نہ ان کی نفی کی ہے اور حدیثیں ان پر دلالت کرتی ہیں، تو ان کا اثبات ضرور ہے اور سب مذہب حنفی ہیں۔ (فیوض الحرمین اردو ص ۵۸)۔

یہ شہادت حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی ہے جو خود ابتداءً تقلید کو درست نہ سمجھتے تھے اور یہ بھی ملحوظ رہے کہ یہ بیان دربار رسالت سے مصدقہ ہے۔ ”سبحان اللہ“۔

جواب (۱۰) (۱۱): غیر مقلدین کا یہ کہنا کہ کتب قدیمہ اور عبارات اکابر میں جابجا الحمدیث کا لفظ آتا ہے اس سے خاص انہی کا طبقہ مراد ہے یہ محض خیالی ہے اور کچھ بھی نہیں۔

چُنسبت خاک را با عالم پاک

لطیفہ: یہ تو ایسا ہی ہے کہ اگر کسی کے بدن میں صفراء غلبہ کر جائے تو اسے ہر چیز اسی رنگ میں نظر آتی ہے

جب کہ حقیقت اس کے خلاف ہوتی ہے، یہ عوام الناس کے لئے بہت بڑا دھوکا ہے کہ انہیں کتب اکابر سے لفظ الہدایت دکھا کر مطمئن کر دیا جاتا ہے اور یہ باور کرایا جاتا ہے کہ الہدایت سے مراد خاص ہمارا طبقہ ہے، اب ہم غور کرتے ہیں کہ جن لوگوں کو غیر مقلدین اپنے فرقہ میں شامل کرنے کی ناکام کوشش کرتے ہیں کیا وہ تقلید کیا کرتے تھے چنانچہ اس سلسلہ میں سب سے پہلے یہ ملحوظ رہے کہ جہاں کہیں بھی کتب میں لفظ اہل حدیث آیا ہے اس سے مراد محدثین کرام کی جماعت ہے، اور یہ بات اتنی وضاحت سے ثابت ہے کہ اس پر قیام دلیل ایک عمل لا یعنی ہے دیکھنا یہ ہے کہ کیا محدثین کی جماعت جنہیں غیر مقلدین اپنے ساتھ ملا تے ہیں تقلید کیا کرتے تھے یا نہیں، غیر مقلدین کے مآئینا ز عالم دین نواب صدیق حسن صاحب اپنی کتاب ”الحطۃ فی ذکر صحاح ستہ“ میں امام نسائی کے متعلق رقم طراز ہیں:

”کان أحد أعلام الدین وأركان الحديث إمام أهل عصره ومقدمهم بین أصحاب الحديث وجرحه وتعدیله معتبر بین العلماء وكان شافعی المذهب“۔ (تہذیب شرعی کی ضرورت ص ۱۳)۔
امام بخاریؒ کے متعلق بحوالہ ابوعاصم:

وقد ذكره أبو عاصم في طبقات أصحابنا الشافعية نقلا عن السبكي ...

امام ابوداؤد کے متعلق فرماتے ہیں:

فقیل حنبلی وقیل شافعی۔ (تہذیب شرعی کی ضرورت ص ۱۳)۔

اس کے علاوہ امام مسلم، امام ترمذی، امام بیہقی، امام دارقطنی اور امام ابن ماجہ رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہ یہ سب مقلد تھے اور صحیح قول کے مطابق شافعی تھے، اسی طرح یحییٰ بن معین، محدث یحییٰ بن سعد القطان، محدث یحییٰ بن ابی زائدہ و کعب بن الجراح، امام طحاوی، امام زیلعی یہ سب حضرات مقلد تھے اور حنفی تھے، اور امام ذہبی، ابن تیمیہ، ابن قیم، ابن جوزی، اور شیخ عبدالقادر جیلانی حنبلی تھے۔

علاوہ ازیں ان کے بعد کے حضرات جن کے ذریعہ یہ علوم ہمارے بلاد تک پہنچے یہ حضرات کون تھے، اس کے بارے میں مشہور غیر مقلد عالم مولانا محمد ابراہیم سیالکوٹی اپنی کتاب تاریخ اہل حدیث حصہ سوم میں یہ عنوان قائم کرتے ہیں ہندوستان میں علم و عمل الہدایت اور اس کے تحت یہ نام درج کرتے ہیں۔

(۱) شیخ رضی الدین صنعانی لاہوری المتوفی ۶۵۰ھ۔

(۲) علی متقی برہانپوری المتوفی ۹۸۵ھ۔

(۳) محمد طاہر گجراتی المتوفی ۹۸۶ھ۔

(۴) عبدالحق محدث دہلوی المتوفی ۱۰۵۲ھ۔

(۵) شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی المتوفی ۱۰۳۴ھ۔

(۶) شیخ نورالحق المتوفی ۱۰۷۳ھ۔

(۷) سید مبارک محدث بکراہی المتوفی ۱۱۱۵ھ۔

(۸) شیخ نور الدین احمد آبادی المتوفی ۱۱۵۵ھ۔

(۹) میر عبد الجلیل بکراہی المتوفی ۱۱۳۸ھ۔

(۱۰) حاجی محمد افضل سیالکوٹی المتوفی ۱۱۴۶ھ۔

(۱۱) حضرت مرزا مظہر جان جاناں المتوفی ۱۱۹۵ھ۔

اور حضرت شاہ ولی اللہ سے لے کر شاہ اسحاق صاحب تک سب کو خفی اور مقلد فرمایا۔

فرماتے ہیں کہ ہندوستان میں علم حدیث اور عمل بالجہد انہی لوگوں کی بدولت پھیلا معلوم ہوا کہ قرون اولیٰ، مصنفین صحاح ستہ وغیرہم سے لے کر اب تک سلسلہ محدثین جو کہ کئی صدیوں پر محیط ہے یہ تمام حضرات مقلد گزرے ہیں، تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: نزہۃ الخواطر، حدائق حنفیہ، انوار الباری کے مقدمہ کا حصہ دوم، تذکرۃ محدثین۔ (تقلید شرعی کی ضرورت ص ۱۴-۱۶، ط: سورت)۔

تفصیل بالا کے بعد ایک سوال خود بخود پیدا ہوتا ہے کہ جب ابتداء سے اب تک غیر مقلدین کا وجود نہیں پایا جاتا ہے تو یہ لوگ کس زمانہ میں پیدا ہوئے اور یہ نام کیسے حاصل کیا؟ مختصر یہ کہ برصغیر میں انگریز کی آمد سے پہلے کوئی بھی اس نام سے واقف نہ تھا سب حضرات فقہ حنفی کے ماننے والے تھے، پھر انگریز نے مسلمانوں کو کمزور کرنے کے لئے چند فرقے کاشت کئے جن میں سے ایک فرقہ غیر مقلدین بھی انہی کی محنتوں کا ثمرہ ہے، اس سے انگریز سامراج نے بہت سے فوائد حاصل کئے، مثلاً جب مسلمانان ہند نے انگریز کی غلامی سے نجات حاصل

کرنے کے لئے میدانِ عمل میں آکر علمِ جہاد بلند کیا تو ان فرقوں نے نہ صرف یہ کہ زبان اور قلم سے انگریز گورنمنٹ کی حمایت کی بلکہ مختلف لڑائیوں میں مالی امداد بھی کرتے رہے جس کے عوض تقرب اور جاگیروں سے نوازے گئے اس کا تذکرہ غیر مقلدین نے بڑے فخر سے اپنی کتابوں میں کیا ہے چنانچہ اس کے حوالہ کی چنداں ضرورت نہیں اگر کوئی شوقین ہو تو شیخ الکل کی خدمات ان کی سوانح میں اور حالات میں ملاحظہ کر لے، اور اہل حدیث کا خطاب اس نو مولود فرقہ کو کیونکر ملا دراصل یہ بھی انگریز سرکار کی عنایت میں سے ہے، چنانچہ مولوی عبد المجید سوہدری غیر مقلدِ قم طراز ہیں:

مولوی محمد حسین بنالوی نے اشعۃ السنہ کے ذریعہ غیر مقلدین کی بہت خدمت کی لفظ وہابی آپ ہی کوشش سے سرکاری دفاتر اور کاغذات سے محو ہوا اور اس جماعت کو اہل حدیث کے نام سے موسوم کیا گیا آپ نے حکومت انگریز کی خدمت بھی کی، اور انعام جاگیر پائی۔ امید ہے کہ اب آپ کو اپنا نسب نامہ خوب یاد ہو گیا ہوگا۔
(الجمہوریہ اور انگریز ص ۸۷ بحوالہ رسائل اہل حدیث ص ۱۹)۔

جواب (۱۲): سلام کے وقت جھکنے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے، جب کتب حنفیہ میں ہی جھکنے کو منع لکھا گیا ہے تو اس عبارت کا کیا مقصد؟ اور اگر کسی حنفی کو جھکنا دیکھ کر یہ اعتراض کیا گیا ہے تو معلوم ہونا چاہئے کہ یہ اس کا انفرادی عمل ہے، افراد کے اعمال و افعال کو لے کر کسی مذہب پر تکبر و دست نہیں، ”يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال“ فقہاء نے اپنا فرض ادا کیا فقہاء کا کام مسائل کو صحیح و صحیح و ضاحت سے بیان کرنا ہے اور عمل کی درستگی یہ تو خود لوگوں کے ذمہ ہے۔

جواب (۱۳): سب سے پہلی بات تو یہ کہ جو حوالہ دیا گیا ہے وہ غلط ہے۔ دوم یہ کہ ایک ہاتھ سے مصافحہ کرنا احناف کے نزدیک سنت بھی نہیں ہے، بلکہ عند الاحناف مصافحہ دو ہاتھوں سے مسنون ہے احادیث صحیحہ سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے اور معتبر کتب حنفیہ میں بھی یہی مذکور ہے کہ مصافحہ دو ہاتھوں سے مسنون ہے، طبرانی شریف کی روایت ملاحظہ ہو۔

”عن أبي أمامة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا تصافح المسلمان لم

قال الہیثمی فی ”المجمع“ (۳۷/۸، باب المصافحة، دار الفکر): رواہ الطبرانی وفيہ مہلب بن العلاء ولم أعر فہ، وبقیۃ رجالہ ثقات۔

صاحب مجموعۃ الفتاویٰ ابوالحسنات علامہ عبدالحی لکھنویؒ اس حدیث کی بابت ارشاد فرماتے ہیں:

یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مصافحہ دونوں ہاتھوں سے ہونا چاہئے کیونکہ اگر ایک ہاتھ سے مصافحہ کرنا سنت ہوتا تو ”اکفہما“ کی جگہ پر جو ”کف“ کی جمع ہے ”کفہما“ تثنیہ یولا جاتا۔ (مجموعۃ الفتاویٰ، ص: ۱۳۴)۔

نوٹ: اگرچہ مضاف مضاف الیہ کا جز تو مضاف جمع آتا ہے لیکن یہاں مسئلہ کی وضاحت کے لیے ”کفہما“ آتا۔

نیز امام بخاریؒ نے بھی اس کے ثبوت میں حضرت حماد بن زید کا عمل پیش فرمایا ہے۔ ملاحظہ ہو:

”وصافح حماد بن زید ابن المبارک بیدہ“ (بخاری شریف: ۹۶۶/۲)۔

محدثین میں سے کسی نے بھی اس پر نکیر نہیں فرمائی، اگر مصافحہ ایک ہاتھ سے مسنون ہوتا تو ہاتھوں سے مصافحہ مسنون نہ ہوتا تو محدثین میں سے کوئی تو اس پر نکیر فرماتا لیکن ایسا کہیں ثابت نہیں ہے، اس کے بعد امام بخاریؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت پیش کی ہے... اور باب قائم فرمایا ہے ”باب الاخذ بالیدین“

”قال سمعت عبد اللہ بن مسعود علمنی وكفی بین کفہ التّشہد کما یعلمنی

السورة“۔ (بخاری شریف: ۹۶۶/۲)۔

معتبر کتب حنفیہ میں بھی دو ہاتھوں سے مصافحہ کا مسنون ہونا مذکور ہے۔ ملاحظہ ہو:

”والسنة أن تكون بکلنا یدیه“۔ (فتاویٰ الشامی: ۳۸۲/۶، سعید)۔

ان تمام دلائل و عبارات کی روشنی میں یہ بات واضح ہوگئی کہ مصافحہ دونوں ہاتھوں سے مسنون ہے اور یہی احناف کا مذہب ہے۔۔۔

جواب (۱۳): بیعت کے وقت عورت سے مصافحہ کرنا یا اس کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لینا جائز نہیں ہے،

اور صرف یہی نہیں بلکہ کسی اور وقت بھی عورت سے مصافحہ کرنا اور ہاتھ کو مس کرنا جائز نہیں ہے، چنانچہ معتبر کتب

حنفیہ میں یہی مذکور ہے کہ عورت کے ہاتھ کو مس کر جائز نہیں ہے... ہدایہ میں ہے:

”ولا یحل له أن یمس وجهها ولا کفها وإن کان یأمن الشهوة لقیام المحرم وانعدام الضرورة والبلوی... قوله علیه السلام: من مس کف امرأة لیس منها بسبیل وضع علی کفه جمرة یوم القیمة“۔ (الہدایۃ، کتاب الکراہیۃ: ۴/ ۳۵۸)۔

اگر عبارت نقل کرنے سے مقصود یہ ہو کہ بعض لوگ ایسا کیا کرتے ہیں تو یہ جان لیں کہ یہ ان کا اپنا عمل ہے جس کا وبال ان پر ہوگا، اس سے علمائے احناف پر کوئی حرف نہیں آتا، ان حضرات نے تمام مسائل وضاحت سے لکھ کر لوگوں کی ہدایت کا سامان بہم پہنچا دیا ہے اب اگر کوئی غلط طریقہ اختیار کرے تو اس میں ائمہ کرام یا بے چاری حنفیت کا کیا قصور ہے؟

جواب (۱۵): احناف سمیت تمام ائمہ کرام اور جمہور امت اسی پر متفق ہیں کہ ڈاڑھی کٹنا یا مقدار قبضہ سے کم رکھنا جائز نہیں ہے اس عبارت سے مذہب جمہور کی تائید ہوتی ہے اور اس کا ثبوت فراہم ہوتا ہے، اگر مقصود یہ ہو کہ ایک مشرت سے زائد کو کٹنا احناف کے نزدیک جائز ہے اور یہ اس عبارت کے خلاف ہے تو یہ نری کج فہمی ہے اس لئے احناف وغیرہم جو ڈاڑھی ایک قبضہ سے زائد کٹنا درست سمجھتے ہیں، اس سے ڈاڑھی رکھنے کے امر کے امتثال میں کوئی نقص وارد نہیں ہوتا، اس لئے کہ طولاً و عرضاً ڈاڑھی کے بال کا ثنائی کریم سے ثابت ہے۔ چنانچہ ترمذی شریف میں ہے:

”عن عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان يأخذ من لحيته من عرضها وطولها۔ (رواہ الترمذی: ۲/ ۱۰۵، وفي اسنادہ کلام وصح عن ابن عمر موقوفاً)۔

آنحضرت اکے عمل مبارک سے طولاً و عرضاً ڈاڑھی کا ثناء ہوا اب یہ مقدار کتنی تھی اس کا پتہ صحابہ کے عمل سے چلتا ہے اور درحقیقت صحابہ کرام ہی عمل نبوت بہترین شراح ہیں، بخاری شریف کی ایک روایت سے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا عمل ڈاڑھی کی مقدار کا پتہ دیتا ہے:

”وکان ابن عمر رضی اللہ عنہما إذا حج أو اعتمر قبض علی لحيته فما فضل أخذه“۔ (بخاری

اسی طرح مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا عمل بھی نبوت کے عمل کی شرح کرتا ہے۔ ملاحظہ ہو:

”عن أبي زرعة قال: كان أبو هريرة رضی اللہ عنہ يقبض على لحيته ثم يأخذ ما فضل عن القبضة

“.(مصنف ابن ابی شیبہ: ۱۱۲/۱۳، رقم: ۲۵۹۹۲).

مصنف ابن ابی شیبہ میں اور بہت سے حضرات کا عمل بھی یہی منقول ہے: ”من شاء فليراجع“ بعض حضرات نے ترمذی شریف والی روایت پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس میں عمرو بن ہارون ضعیف راوی ہیں، اس کی وضاحت یہ ہے کہ کچھ حضرات نے ان کی تضعیف بھی کی ہے مثلاً یحییٰ بن معین وغیرہ نے لیکن اسی کے ساتھ امام بخاری وغیرہ نے ان کی تشدید سے دامن کو بچایا ہے... چنانچہ امام ترمذی اس حدیث کے نقل کے بعد عمرو بن ہارون کے بارے میں اپنے استاذ امام بخاری کی رائے پیش فرماتے ہیں:

”سمعت محمداً يقول: عمرو بن هارون مقارب الحديث“.

یہ الفاظ بظاہر توثیق کے ہیں، نیز آگے مزید ذکر کیا ہے کہ امام بخاری کا عمرو بن ہارون کے بارے میں یہ نظریہ تھا:

”قال: ورأيته حسن الرأي في عمرو بن هارون“.

حضرات صحابہ کرام اور تابعین کا عمل بھی اس کی تائید میں موجود ہے اس لئے آسانی سے اس کا رد ممکن نہیں ہے

جواب (۱۶): چنانچہ سنت یہی ہے ازار وغیرہ نصف ساق تک ہو اور ٹخنوں سے اوپر تک گنجائش ہے

اور ٹخنے ڈھانکنا مکروہ ہے، اس عبارت پر کوئی اشکال نہیں ہوتا ہے اگر کسی کا عمل اس کے خلاف ہو تو وہ اس کا اپنا فعل ہے اور وہ خود جوابدہ ہے احناف پر اس کا وبال نہیں، ائمہ نے تو لوگوں کی رہنمائی کے لئے مسائل ذکر فرمادیے اب ان پر عمل کرنا یہ ہر ایک کی اپنی ذمہ داری ہے۔

جواب (۱۷): عبارت نامکمل نقل کی گئی جس سے یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ ہمیشہ بے نمازی قید ہی میں

رہیگا چاہے توبہ بھی کر لے، جب کہ ایسا نہیں ہے بلکہ اگلی عبارت یہ ہے تاکہ توبہ کثرتاً نہ کرے، توبہ پر مجبور کرنے کے لئے ہی ایسا کیا جائے گا دیگر ائمہ کرام نے بھی سخت سزائیں مقرر فرمائی ہیں چنانچہ مالابدمنہ میں ہے:

بنابرین احادیث احمد بن حنبل تارک یک نماز را عمدأ کافر دانند و شافعی بروئے حکم بہ قتل می کند۔ (۱۱۱ بدمنہ ص ۱۲)

چونکہ نماز ایک مہتم بالشان رکن ہے اس لئے اس کے ترک کرنے پر سبھی ائمہ کرام نے سخت سزائیں مقرر فرمائی ہیں

اور بند کرنا اس لئے بھی ضروری ہے کہ ایسا شخص اگر معاشرہ میں بے نمازی بن کر پھرتا رہے تو وہ دوسروں کی بربادی کا ذریعہ بن جائے گا اس بے نمازی کو شتر بے مہار کی طرح پھرتا دیکھ کر ممکن ہے کہ کچھ لوگ عمل میں کوتاہی کریں اور جیل میں بند کرنے کی سزا اس لئے جامع ہے کہ یہ زندہ مثال لوگوں کے سامنے ہوگی اور جب توبہ کر کے رہا ہوگا تو لوگ اس سے عبرت پکڑیں گے... اس عبارت سے احناف پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا اگر کوئی حنفی بے نمازی ہو تو اس کا اپنا معاملہ ہے حضور حق وہ جوابدہ ہوگا...

جواب (۱۸): گردن کے مسح کے بارے میں یہ جاننا چاہئے کہ گدی کے حصہ کا مسح مستحب ہے اور جسے بدعت کہا گیا ہے وہ اگلی جانب حلقوم والا حصہ ہے، اور گردن کے مسح کے استحباب پر حدیث بھی موجود ہے۔ حدیث شریف میں ہے:

”عن لیث عن طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده“ أنه رأى رسول الله ﷺ يمسح رأسه حتى بلغ القذال وما يليه من مقدم العنق“۔ (نبیل الاوطار: ۱/۲۰۲)۔

اس حدیث مبارکہ سے عمل نبوت واضح طور پر سامنے آ گیا ہے، بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ حدیث راوی لیث کی بناء پر ضعیف ہے، لیکن اور روایات بھی موجود ہیں جن سے اس مضمون کی تائید ہوتی ہے، مثلاً امام ابو داؤد نے بھی اس کو روایت کیا ہے اسی طرح علامہ شوکانی نے بھی مختلف طرق سے اس کو ذکر کیا فرمایا ہے۔

وروی القاسم بن سلام فی کتاب الطہور عن عبد الرحمن بن مہدی عن المسعودی عن القاسم بن عبد الرحمن عن موسی بن طلحة قال: ”من مسح قفاه مع رأسه وقی الغل يوم القيمة“۔ (نبیل الاوطار: ۱/۲۰۲، باب مسح العنق)۔

بعض حضرات نے اسے یہ کہہ کر رد کرنا چاہا کہ یہ موقوف ہے لیکن اس سلسلہ میں علامہ ابن حجر عسقلانی کا تبصرہ بھی پیش نظر رہے حافظ عسقلانی فرماتے ہیں:

”قال الحافظ ابن حجر فی التلخیص: فیحتمل أن یقال هذا وإن کان موقوفاً فله حکم الرفع لأن هذا لا یقال من قبیل الرأي فهو علی هذا مرسل“۔ انتہی۔ (نبیل الاوطار: ۱/۲۰۲)۔

حافظ صاحب کے اس تبصرہ کی اہمیت اور حیثیت خوب واضح ہو جاتی ہے، اسی طرح ابو نعیم نے بھی تاریخ اصہبان

میں اسی مضمون کی روایت ذکر کی ہے۔

”عن ابن عمر رضی اللہ عنہ أنه كان إذا توضأ مسح عنقه ويقول: قال رسول الله ﷺ: ”من توضأ ومسح عنقه لم يغفل بالأغلال يوم القيامة“۔ (نبیل الاوطار: ۲۰۲/۱)۔
حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کی تصحیح ملاحظہ فرمائیں:

”قال الحافظ قرأت جزءاً رواه أبو الحسين ابن فارس بإسناده عن فليح بن سليمان عن نافع عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ”من توضأ ومسح ببيده على عنقه وقى الغل يوم القيامة“۔ وقال: (أى الحافظ) إن شاء الله هذا حديث صحيح“۔ (نبیل الاوطار: ۲۰۲/۱، باب مسح العنق)۔

اسی طرح بطریق محمد بن الحنفیہ تحریر میں بھی اسی مضمون کی روایت موجود ہے (من شاء فليراجع) اور اصحاب شافعیہ میں سے امام رویانی، علامہ بغوی اور دیگر حضرات نے بھی اسے سنت شمار کیا ہے، اور حافظ ابن سید الناس کے حوالہ سے اسی حدیث کے بارے میں جس میں مسح عنق کا تذکرہ ہے فرماتے ہیں۔
”وفيه زيادة حسنة وهي مسح العنق“۔ (نبیل الاوطار: ۲۰۲/۱)۔

اس تمام تفصیل سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس کی ضرورت کوئی اصل موجود ہے محض وہم یا من گھڑت نہیں ہے، چنانچہ علامہ شوکانی، بحوالہ بغوی یہ سب ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ اس مسح عنق کو جن لوگوں نے مستحب یا مسنون کہا ہے ضرور اس میں خیر یا اثر موجود ہے ورنہ یہ مسئلہ قیاسی نہیں ہے۔ فرماتے ہیں:

”إن البغوي وهو من أئمة الحديث قد قال باستحبابه قال: ولا مأخذ لا استحبابه إلا خبر أو أثر لأن هذا لا مجال للقياس فيه“۔ (نبیل الاوطار: ۲۰۲/۱)۔
حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی منقول ہے:

”عن أبي هريرة رضی اللہ عنہ أنه مسح رأسه حتى بلغ القذال“۔ (فتاویٰ ابن تیمیہ: ۱۲۸/۲۱)۔
ان تمام تفصیلات سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ گردن کا مسح مستحب ہے اور اس کے دیگر حضرات بھی قائل ہیں اور احناف کی معتبر کتب میں بھی یہی مذکور ہے ہاں حلقوم والے حصہ کا مسح بدعت ہے کہ اس کا ثبوت سنت سے نہیں

ہے... چنانچہ درمختار میں ہے:

”ومسح الرقبۃ بظہر یدیه لا الحلقوم لأنه بدعة“۔ (الدرالمختار: ۱/۲۴، سعید)۔

جواب (۱۹): قضاء نماز کے لئے اذان اور اقامت کہنا سنت ہے چنانچہ یوم الاحزاب میں نبی کریم ﷺ نے جب ظہر، عصر، مغرب کی نمازیں قضا فرمائیں تو اذان اور اقامت کہی گئی، اس عبارت سے حنفیہ یا حنفیت پر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا۔

جواب (۲۰): سرکھول کر نماز پڑھنا اگرچہ درست ہے لیکن جانا چاہئے کہ یہ نبی ﷺ کا دائمی عمل نہیں ہے، بلکہ دائمی عمل سر ڈھانک کر نماز پڑھنے کا ہے، بعض لوگ سرکھول کر نماز پڑھنے کے جواز پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فقط ایک کپڑے میں نماز ادا فرمائی، چنانچہ مسند احمد کی روایت میں ہے:

عن ابن عباس رضی اللہ عنہما أن النبی ﷺ صلی فی ثوب واحد متوشحاً به یتقی بفضولہ حر الأرض وبرودھا۔ (مسند أحمد: ۱/۲۲۴)۔ قال شعب الأرنؤوط: هذا إسناد ضعيف، فيه حسين بن عبد الله وهو ضعيف.

اور اسی طرح وہ روایات پیش کرتے ہیں جن میں آتا ہے کہ صحابہ کرام نے عمامہ یا ٹوپی سامنے رکھ کر نماز پڑھی، ان سب روایات کا جواب یہی ہے کہ یہ اکثری نہ تھا اور زمانہ عسرت اور تنگی کا تھا اتنے کپڑے عموماً میسر نہ تھے کہ مکمل بدن ڈھانکا جاسکے لہذا گرمی و سردی سے بچاؤ کے لئے بھی زائد کپڑے اور پگڑی کے پلو اور ٹوپی کا استعمال کر لیا جاتا تھا اس مذکورہ روایت میں یہ احتمال بھی موجود نہیں ہے اور جو دائمی لباس تھا اس میں عمامہ پگڑی اور ٹوپی وغیرہ داخل ہیں تو عام حالات میں جو لباس تھا اس کو لینا چاہئے۔ (ٹوپی پہن کر نماز پڑھنے کا تفصیلی فتویٰ جلد دوم، کتاب الصلاۃ کے تحت ملاحظہ فرمائیے)۔

جواب (۲۱): بے شک احناف کا یہی مسلک ہے کہ امام مقتدیوں کو حکم دے کہ وہ صفوف کو درست کریں اور خلل نہ پیدا ہونے دیں، کیونکہ حدیث شریف میں اس سے ممانعت آئی ہے اس عبارت سے مقصود احناف پر اعتراض ہے کہ یہ صفیں درست نہیں کرتے (موافقاً للحديث) کیونکہ یہ ٹخنوں کو باہم ملائے نہیں ہیں

بلکہ دو نمازیوں کے مابین خلا چھوڑ دیتے ہیں جب کہ حدیث سریف میں ہے:

”قال سمعت النعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ يقول: أقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الناس بوجهه فقال: أقيموا صفوفكم ثلاثاً والله لتقيمن صفوفكم أو ليخالفن الله بين قلوبكم قال: فرأيت الرجل يلزق منكبه بمنكب صاحبه وركبته بركبة صاحبه وكعبه بكعبه“۔ (رواہ ابوداؤد: ۹۷/۱، باب تسوية الصفوف، ط: فيصل، [واسنادہ صحیح]۔)

ان حضرات کے بقول اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ گھٹنے سے گھٹنے اور ٹخنے سے ٹخنے ملنا ضروری ہے اس کے بغیر تسویہ صفوف ممکن نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ ”ہکعبہ“ میں ”ب“ برائے الصاق ہے اور یہ تب ہوگا جبکہ بالکل اتصال ہو اور باہم ملا دیا جائے محض قرب کافی نہیں ہے لہذا ٹانگوں کو خوب کھول کر ہی اس پر عمل ممکن ہے۔

اس کا جواب یہ ہے الصاق کے دو معنی ہیں (۱) ایک تو یہ کہ بالکل لگ کر مل کر کھڑا ہو جائے۔

(۲) دوم یہ کہ قرب ہو اور اس کو بھی الصاق سے تعبیر کر دیتے ہیں۔ چنانچہ عرف میں اس کا استعمال بکثرت پایا جاتا ہے۔ مثلاً ”مردت بزید“ اور ”مردت برجل“ یعنی میں زید کے پاس (قریب) سے گزرا، یہاں بھی ”ب“ الصاق کے لئے ہے اور بالاتفاق قرب مراد ہے مل کر گزرنے کا کوئی قائل نہیں ہے۔

اب دیکھنا چاہئے کہ حدیث مبارک میں کون سا معنی مراد ہے، چنانچہ جب حنفیہ نے غور کیا تو یہی معلوم ہوا کہ الصاق سے مراد قرب ہے یعنی تسویہ صفوف اس طرح ہو کہ درمیان میں اتنا خلا نہ ہو کہ اس میں دوسرے آدمی کی گنجائش باقی رہے، اس پر قرآن بھی ہیں ایک قرینہ یہ کہ عرف میں قرب کے معنی میں اس کا استعمال شائع ہے نیز حدیث مبارک سے بھی تائید ہوتی ہے۔

”عن أبي هريرة رضی اللہ عنہ أن رسول الله ﷺ قال: إذا صلى أحدكم فلا يضع نعليه عن يمينه ولا عن يساره فتكون عن يمين غيره إلا أن لا يكون عن يساره أحد وليضعهما بين رجليه“۔ (رواہ ابوداؤد: ۹۶/۱)۔ [اسنادہ صحیح]۔

مذکورہ بالا حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ دو نمازیوں کے دائیں بائیں اتنی جگہ ضرور ہوتی ہے کہ وہ جوتے

رکھ سکیں تھی تو نبی کریم ﷺ نے منع فرمایا اگر درمیان میں جگہ نہ ہوتی تو علت منع یہ ہوتی کہ جوتے رکھنے سے فصل ہوگا اور اس سے صفوف کی ترتیب میں خرابی واقع ہوگی، معلوم ہوا کہ درمیان میں جگہ ہوتی تھی ورنہ منع فرمانے کا سبب کیا ہوگا اسی لئے احناف ۴/۴، انگل دائیں بائیں اور درمیان میں جگہ رکھنے کے قائل ہیں، اور ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ بہت سی روایات میں صفوف کی درستگی کے مضمون میں ٹخنے جوڑنے کا ذکر نہیں ہے، اور ایک قرینہ یہ ہے کہ روایات میں یہ الفاظ بھی آتے ہیں: ”اقیموا صفوفکم واعتدلوا“ احناف کا دونوں پر عمل ہے وہ یوں کہ اقامت صفوف بھی کرتے ہیں قریب قریب کھڑے ہوتے ہیں اور ”اعتدلوا“ پر بھی عمل کرتے ہیں کہ خود بھی درست ہیئت سے کھڑے ہوتے ہیں، اور ناگلوں کو خوب چوڑا کر لیا جائے تو جسم اعتدال پر نہ رہے گا تو ”اعتدلوا“ پر عمل کہاں متحقق ہوگا۔۔۔ (مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: جلد دوم، ابواب الصلاة)۔

جواب (۲۲) (۲۳) (۲۴): ان تینوں نمبروں میں غیر مقلدین نے تاریخی اہمیت کے حامل جھوٹ بولے ہیں اور ایسی علمی خیانت ہے کہ اس سے پہلے اس کی مثال ماننا مشکل ہے، اتنا تو ہوتا تھا کہ بعض لوگ عبارات میں رد و بدل کر کے یا معنی غلط بیان کر کے اپنا مطلب نکال لیا کرتے تھے لیکن ایسی خیانت اور بددیانتی غیر مقلدین ہی کے حصہ میں لکھی تھی اور انہوں نے صحیح معنی میں اس کا حق بھی ادا کر دیا۔۔۔ چنانچہ ان تینوں نمبروں میں موجود عبارات کا مذکورہ کتب میں کہیں تذکرہ تک نہیں ہے، نمبر ۲۲ میں کہا کہ سیدہ پر ہاتھ باندھنے کی حدیث مرفوعہ اور قوی ہے اور حوالہ دیا (ہدایہ: ۳۵۰/۱) ہدایہ میں اس عبارت سے قریب المعنی بھی کوئی عبارت نہیں ہے اب ہم آپ کو دعوت دیتے ہیں کہ آپ یہی عبارت ہمیں کسی نسخہ ہدایہ سے دکھائیں اور اصل متن سے یہ عبارت پیش کریں جس کا یہ ترجمہ بھی بنا ہوا اور دیگر نمبروں کو بھی اصل کتب کے متون سے یہ عبارت پیش کریں جس کا یہ ترجمہ بھی بنا ہوا اور دیگر نمبروں کو بھی اصل کتب کے متون سے پیش کریں۔۔۔ نمبر ۲۳ میں کہا کہ ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کی احادیث ضعیف ہیں، اول تو یہ عبارت مذکورہ کتاب میں موجود نہیں، دوم یہ کہ آپ کو احادیث کثیرہ صحیحہ سے بطور نمونہ چند احادیث دکھاتے ہیں جن میں ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کا ثبوت موجود ہے۔

مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے:

”عن علقمة بن وائل بن حجر عن أبيه ؓ قال: رأيت النبي ﷺ وضع يمينه على شماله

فی الصلاة تحت السرة“۔ (مصنف ابن ابی شیبہ: ۳/۳۲۰/۳۹۵۹)۔ [وہذا إسناده صحيح]۔

”عن علي ؑ قال: من سنة الصلاة وضع الأيدي على الأيدي تحت السرر“۔ (مصنف

ابن ابی شیبہ: ۳/۳۲۴/۳۹۶۶، اسنادہ ضعیف)۔

بحوالہ ابن حزم حضرت انس ؓ سے منقول ہے کہ تین باتیں سب نبیوں کے اخلاق میں سے ہیں جن میں سے ایک: ”وضع الیمنی علی الشمال تحت السرة“۔ (عمدة القاری: ۹/۲۲، باب وضع الیمنی علی اليسری فی الصلاة)۔

مجموعہ رسائل میں ہے:

تمام صحابہ تمام تابعین تمام تبع تابعین میں سے کسی ایک سے بھی سینہ پر ہاتھ باندھنا ثابت نہیں اور قیامت تک کوئی ثابت نہیں کر سکتا۔۔۔ فتاویٰ علمائے حدیث (۳/۹۲) پر تسلیم کیا گیا ہے کہ سینے پر ہاتھ باندھنے کی حدیث ائمہ اربعہ کو نہیں پہنچی۔ (مجموعہ رسائل: ۱/۳۰۳، از حضرت مولانا محمد امین اکاڑی صاحب)۔ (مزید ملاحظہ ہو: ابواب الحدیث)۔

جواب (۲۵) (۲۶) (۲۷) (۲۸): اس طرح غلط حوالے دینے سے حق بات کو چھپایا نہیں جا

سکتا بلکہ حق کی شان یہ ہے کہ ظاہر اور غالب ہو کر رہتا ہے، ان تمام نمبروں کے حوالہ جات مذکورہ کتب میں کہیں موجود نہیں ہیں، مثلاً ۲۵ میں ذکر کیا ہے کہ سورۃ فاتحہ پڑھے بغیر کسی کی نماز نہیں ہوتی، حالانکہ ہدایہ میں یہ عبارت کہیں موجود نہیں ہے، بلکہ امام شافعیؒ کی دلیل کو ذکر کیا گیا ہے: ”لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب“ یہ حنفیوں کا اپنا مذہب نہیں ہے، لیکن بددیانتی کی انتہا ہے کہ فقط اتنا نکڑا لے لیا عوام الناس کو دھوکا دینے کے لئے اور احناف کی طرف منسوب کر دیا، یہ نسبت تو تب کی جاتی کہ احناف کا یہی مذہب ہوتا اور وہ اس پر عمل نہ کرتے جب کہ یہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے لیکن اس بات کی تصریح نہیں کی ورنہ تو پول کھل جاتی، اسی طرح ایک اور نمبر میں یہ ذکر کیا کہ سورۃ فاتحہ پڑھنے کی احادیث ضعیف ہیں اور یہ بھی بالکل غلط نسبت ہے اور یہ مسئلہ تو اور احناف کا مذہب اولاً تو قرآن پاک ہی سے ثابت ہے:

﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (سورۃ الاعراف: ۲۰۴)۔

رہیں المفسرین حضرت ابن عباس ؓ اس آیت کریمہ کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

أى فى الصلاة المفروضة“.

تفسیر ابن کثیر ابن جریر اور روح المعانی میں یہی منقول ہے، اور یہی تفسیر حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ حضرت مقداد رضی اللہ عنہ بن اسود وغیرہم سے بھی منقول ہے، اور تابعین میں سے حضرت مجاہد، سعید بن مسیب، سعید بن جبیر، حسن بصری، عبید بن عمیر، عطاء بن ابی رباح، ضحاک اور ابراہیم نخعی، قتادہ، شعبہ، سدی، عبد الرحمن بن زید بن اسلم اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ تعالیٰ سے بھی یہی تفسیر منقول ہے۔ (رسالہ تحقیق مسئلہ قرأت خلف الامام مجموعہ رسائل ۱/۳۰-۳۵)۔

احادیث صحیحہ مرفوعہ سے بھی ہمارا مذہب ثابت ہوتا ہے۔ ملاحظہ ہو:

”عن أبي موسى الأشعري رضی اللہ عنہ قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبنا فبين لنا سنتنا وعلما صلاتنا فقال: أقيموا صفوفكم ثم ليؤمكم أحدكم فإذا كبر فكبروا وإذا قرأ فأنصتوا وإذا قال: ”غير المغضوب عليهم ولا الضالين“ فقولوا: آمين...“۔
یہ حدیث صحیح مرفوعہ ہے۔

رواہ مسلم: ۱/۳۰۳، رقم ۴۰۴، وعبدالرزاق: ۲/۲۰۱، ۳۰۶۵، واحمد: ۴/۳۹۳، ۱۹۵۲۲، وابوداؤد: ۱/۲۵۵، ۹۷۲، والنسائی: ۲/۱۹۶، ۱۰۶۴، وابن ماجہ: ۱/۲۹۱، ۹۰، وابن حبان: ۵/۵۴۰، ۲۱۶۷، والبیہقی: ۲/۱۵۵، وابن ابی شیبہ، رقم: ۳۸۲۰ و ۷۲۱۴، وابوعوانہ، فی ”مسندہ“: رقم: ۱۶۹۶، وابویعلیٰ فی ”مسندہ“، رقم ۷۳۲۶، والبخاری فی ”مسندہ“، رقم ۸۸۹۸۔
مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: (مجموعہ رسائل: ۱/۳۶-۹۳)۔

جواب (۲۹): احناف بھی اس بات کے قائل ہیں کہ جب امام آمین کہے تو مقتدی بھی آمین کہیں، اس میں تو کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو آمین سر یا جہراً کہنے میں ہے اور یہ عبارت اس پر دل نہیں ہے کہ سر کہے یا جہراً، اس لئے اس کا پیش کرنا لا حاصل ہے احناف بھی آمین کہنے کے قائل ہیں۔

اور اگر اس عبارت سے یہ مقصود ہو کہ امام جہراً آمین کہے گا، تو یہ کتب احناف کے خلاف ہے، علامہ شامیؒ وغیرہ نے فرمایا ہے: ”أمن الإمام سرّاً“۔ (فتاویٰ الشامی: ۱/۴۹۲، سعید)۔ یعنی امام آہستہ آمین کہے گا، دوسری جگہ فرمایا: ”وإذا قال الإمام: ولا الضالين قال: آمين“۔ (فتاویٰ الشامی: ۱/۴۷۵، سعید، والہدایہ):

۱۰۵)، اور در مختار میں یہ حدیث مذکور ہے: ”إذا أمن الإمام فأمنوا“۔ (الدر المختار: ۹۳/۱، سعید)۔ علامہ حصکفی اور علامہ شامیؒ نے اس کا جواب دیا ہے۔ ملاحظہ ہو: (الدر المختار مع فتاویٰ الشامی: ۹۳/۱، سعید)۔

جواب (۳۰): یہ عبارت بالکل غلط ہے ذکر کردہ کتاب میں اس کا وجود ہی نہیں ہے ہاں البتہ اس

کے خلاف عبارت موجود ہے۔

”والنساء والتعود والتسمية والتأمين وكونهن سرّاً“۔ (الدر المختار: ۴۷۵/۱، سعید)۔

اور ایک مقام پر یہ عبارت بھی موجود ہے:

”وأمن الإمام سرّاً كما موم ومنفرد“۔ (الدر المختار: ۹۲/۱، سعید)۔

شامی کی عبارت یہ ہے:

”وقيل لا يؤمن المأموم في السرية ولو سمع الإمام لأن ذلك الجهر لا عبرة به“۔ (د

المختار: ۹۳/۱، سعید)۔

ہدایہ میں ہے:

”إذا قال الإمام ولا الضالين قال آمين ويقولها المؤتم ويخفونها“۔ (الهداية: ۷۲/۱)۔

ان تمام حوالہ جات سے جو کہ معتبر کتب سے نقل کئے گئے ہیں واضح ہو گیا کہ احناف آمین میں جہر کے قائل نہیں ہیں، غلط عبارات پیش کر کے اس کی نسبت احناف کی طرف کرنا صحیح نہیں ہے نیز آمین کی حقیقت یہ ہے کہ یہ ایک دعائیہ کلمہ ہے اور دعا میں خفض پستی اور آواز کی آہستگی مستحسن امر ہے۔

آمین دعائیہ کلمہ ہے اس کی دلیل ملاحظہ ہو: قرآن حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

﴿قد أجببت دعوتكما﴾ (سورۃ یونس: ۸۹)۔ یعنی میں نے تم دونوں کی دعا قبول کر لی، مفسرین کرام

میں سے ابن عباس، ابو ہریرہ، عکرمہ، ابو العالیہ، ربیع، اور زید بن اسلم سے یہی منقول ہے کہ دعا فقط حضرت موسیٰ علیہ السلام نے مانگی تھی اس پر ہارون علیہ السلام نے آمین کہی لیکن اس کو بھی دعا فرمایا گیا جب یہ معلوم ہو گیا کہ یہ دعا ہے تو دعا میں آہستگی مستحسن ہے۔ چنانچہ فرمان الہی ہے:

﴿ادعوا ربکم تضرعاً وخفیة إنه لا یحب المعتدین﴾ (سورۃ الاعراف: ۵۵)۔

یعنی اپنے پروردگار سے عاجزی سے اور خفیہ (آہستہ) دعا مانگو بے شک وہ حد سے گزرنے والوں کو پسند نہیں کرتا، اور بعض مفسرین نے الاعتداء کی تفسیر الجہر سے کی ہے یعنی بہت بلند آواز سے دعا مانگنا، اس سے معلوم ہوا کہ آمین آہستہ کہنا چاہئے۔ چنانچہ حدیث شریف میں ہے:

”عن علقمة بن وائل رضی اللہ عنہ عن أبيه أنه صلى الله عليه وسلم فلما بلغ (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) قال: آمين وأخفى بها صوته... (الزبيعي: ۱/۳۶۹)۔

ان تمام دلائل کی روشنی میں واضح ہو گیا کہ آمین آہستہ کہنا ہی امر مستحسن ہے۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: (مجموعہ رسائل: ۱/۱۰۱-۱۳۲)۔

جواب (۳۱): یہ حوالہ بھی حسب سابق غلط ہے احادیث رفع یدین قبل الركوع و بعد الركوع کی تصدیق ہدایہ میں کہیں نہیں ہے، بلکہ رفع یدین کا تذکرہ بھی نہیں ہے۔ چنانچہ ہدایہ میں فقط اتنی عبارت ہے:

”ثم يكبر ويركع“ (الهداية: ۱/۱۰۵)۔

دوسری جگہ یہ عبارت موجود ہے:

ولا يرفع يديه إلا في التكبيرة الأولى خلافاً للشافعي. (الهداية: ۱/۱۱۰)۔

جواب (۳۲) (۳۳) (۳۴): اس میں شک نہیں کہ رفع یدین کے قائل کئی فقہاء کرام ہیں، لیکن احناف اور دیگر بہت سے حضرات صحابہ و تابعین ترک رفع کے قائل ہیں، اور اس سلسلہ میں کثیر دلائل بھی موجود ہیں، سب سے پہلی دلیل تو یہ ہے کہ خود نبی کریم سے رفع یدین کا ترک ہی نہیں بلکہ اس سے منع فرمانا بھی ثابت ہے۔

حدیث شریف میں ہے:

”عن جابر بن سمرة رضی اللہ عنہ قال خرج علينا رسول الله ﷺ قال: مالي أراكم رافعي أيديكم

كأنها أذناب خيل شمس أسكنوا في الصلاة“، (صحيح مسلم: ۱/۱۸۱)۔

اس روایت کی تخریج اور بھی کئی محدثین نے کی ہے، اس میں واضح طور پر اس عمل سے نبی کریم ﷺ نے منع فرمایا ہے اس کے برخلاف رفع یدین کے ثبوت میں بھی کوئی حدیث پیش کی جاتی ہے وہ دوام پر دلالت نہیں کرتی جب کہ

ترک رفع کے بیان میں جتنی احادیث ہیں وہ سب دوام اور بیگنی پر دال ہیں، چنانچہ احادیث میں یہ مضمون کثرت سے موجود ہے کہ آنحضرت ﷺ تکبیر افتتاح کے موقع پر رفع یدین فرماتے اور اس کے علاوہ پوری نماز میں کہیں بھی دوبارہ یہ عمل نہ فرماتے۔ ملاحظہ ہو:

”عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ أن رسول الله ﷺ لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة ولا يعود بشيء من ذلك“۔ (مسند الامام الاعظم ص: ۵۰)۔

اور اس مسند الامام الاعظم کے بارے میں شافعی المذہب امام شعرائی کا تبصرہ بھی ملاحظہ ہو:

”قد من الله تعالى علي بمطالعة مسانيد الإمام أبي حنيفة الثلاثة من نسخة صحيحة عليها خطوط الحفاظ آخرهم الحافظ الدمياطي فرأيت لا يروي حديثاً إلا عن خيار التابعين العدول الثقات الذين هم من خير القرون بشهادة رسول الله ﷺ“۔ (الميزان الكبرى: ۶۸/۱، فصل في تضعيف قول من قال ان ادلة مذهب ابي حنيفة ضعيفة غالباً)۔

ترک رفع یدین کی صحیح اور صریح حدیث جلد دوم کتاب الصلاة کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا عمل ملاحظہ ہو:

نبیہتی میں ہے:

”عن عبد الله بن مسعود رضی اللہ عنہ قال: صليت خلف النبي ﷺ وأبي بكر وعمر فلم يرفعوا أيديهم إلا عند افتتاح الصلاة“۔ (رواه البيهقي في السنن الكبرى: ۸۰/۲)۔

اور ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں:

”قال عبد الله يعني ابن مسعود رضی اللہ عنہ لأصلين بكم صلاة رسول الله ﷺ قال: فصلي فلم يرفع يديه إلا مرة واحدة“۔ ((رواه البيهقي في السنن الكبرى: ۷۸/۲)۔

بعض لوگ کہا کرتے ہیں کہ عدم رفع صرف حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہی سے منقول ہے دیگر سے نہیں، حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ عمر رضی اللہ عنہ دو خلفاء راشدین کا مذہب ماقبل میں گزرا، مزید براء بن عازب کی روایت ملاحظہ ہو:

”عن البراء بن عازب رضی اللہ عنہ أن النبي ﷺ كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه ثم لا يرفعها حتى

یفرغ. (مصنف ابن ابی شیبہ: ۱/۲۳۶).

حضرت علیؑ سے بھی یہی منقول ہے:

”حدثني زيد بن علي عن أبيه عن جده عن علي بن أبي طالب كرم الله تعالى وجهه أنه كان يرفع يديه في التكبيرة الأولى إلى فروع أذنيه ثم لا يرفعهما حتى يقضى صلاته.“
(مسند الامام زيد، ص: ۸۹).

مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے:

”إن علياً كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة ثم لا يعود.“ (مصنف ابن ابی شیبہ: ۱/۲۳۶).
اور صرف یہی نہیں بلکہ حضرت علیؑ اور حضرت ابن مسعودؓ کے اصحاب اور تلامذہ جن کی تعداد کا شمار بھی مشکل امر ہے ان سب کا یہی عمل تھا۔ ملاحظہ ہو:

”عن أبي إسحاق قال: كان أصحاب عبد الله وأصحاب علي لا يرفعون أيديهم إلا في افتتاح الصلاة قال وكيع: لا يعودون.“ (مصنف ابن ابی شیبہ: ۱/۲۳۶).

اسی طرح ابن ابی لیلیٰ، خثیمہ، ابراہیم، قیس، وغیرہم سے بھی یہی منقول ہے اور یہی نہیں بلکہ کوفہ کے تمام اہل علم حضرات اور فقہاء کا یہی مذہب رہا جن میں سفیان ثوری، امام حسن بصری، امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب بھی داخل ہیں۔ چنانچہ ابن عبدالبر (م ۴۶۳ھ) تمہید میں فرماتے ہیں:

”واختلف العلماء في رفع اليدين في الصلاة فروى ابن القاسم وغيره عن مالك أنه كان يرى رفع اليدين في الصلاة ضعيفاً إلا في تكبيرة الإحرام وحدها وتعلق بهذه الرواية عن مالك أكثر المالكيين، وهو قول الكوفيين، سفیان الثوري، وأبي حنيفة وأصحابه والحسن بن علي وسائر فقهاء الكوفة قديماً وحديثاً.“ (التمهيد لابن عبدالبر: ۹/۲۱۲).

ان تمام عبارات ونصوص کی روشنی میں یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہوگئی کہ ترک رفع محض شخص واحد کا مذہب نہیں ہے بلکہ کثیر لوگوں کا مذہب ہے اس سے اس باطل خیال کی بھی تردید ہو جاتی ہے جو ابن مسعودؓ کے بارے میں بعض لوگوں کے دماغ میں پیدا ہوا کہ یہ ابن مسعود کا نسیان ہے ان تمام عبارات اور نصوص کو ملاحظہ

کرنے کے بعد ایک سوال خود بخود ذہن میں پیدا ہوتا ہے کہ اگر یہ ابن مسعود کا نسیان ہے تو پھر حضرت ابو بکر ؓ عمر حضرت علی ؓ براء بن عازب ؓ کثیر تابعین فقہاء کوفہ ان کے اصحاب اور فقہائے مالکیہ کی روایات موجود ہیں، کیا یہ سب حضرات نسیان زدہ مذہب پر عمل پیرا ہیں؟ جواب یقیناً نفی میں آئیگا یہ بات تب تو شاید قابل قبول ہوتی جب کہ حضرت ابن مسعود ؓ اس بات کو نقل کرنے میں اور اس مذہب کو اپنانے میں منفرد ہوتے لیکن ایسا اب ممکن نہیں ہے چنانچہ ابراہیم نخعی ؒ فرمایا کرتے تھے کہ مجھے اتنے لوگوں سے ترک رفع کی روایات پہنچی ہیں کہ جنہیں میں شمار بھی نہیں کر سکتا۔

اور اس کے بالمقابل حضرت وائل بن حجر ؓ کی روایت سے استدلال کرنا تو اس کے بارے میں حضرات نے بہت سختی فرمائی ہے وہ یہ کہ اس روایت کو محض دلیل بنا کر اس کا ثبوت فراہم کرنا درست نہیں ہے، اسی لئے حضرت ابراہیم نخعی ؒ فرمایا کرتے تھے کہ حضرت وائل ؓ نے تو محض ایک آدھ باریہ عمل فرماتے دیکھا ہوگا جبکہ ابن مسعود ؓ کو آنحضرت ﷺ کے ساتھ طول ملازمت اور زندگی بھر کی صحبت کا شرف حاصل ہے لاحالہ انہوں نے ساری زندگی عمل نبوت کا معائنہ اور مشاہدہ کیا ہوگا تو کیا خیال ہے کہ ایک آدھ باریہ دیکھنے والے کو یاد رہا اور عمر بھر دیکھنے والا بھول گیا، چنانچہ ابراہیم نخعی ؒ بڑی شدت سے اس کا رد فرماتے اور فرمایا کرتے:

”رأه هو ولم يره ابن مسعود وأصحابه“۔ (طحاوی شریف ومسنند الامام الاعظم)۔

حتی کہ قاضی ابو بکر بن عیاش جن سے امام بخاری ؒ نے اپنی صحیح میں اٹھارہ جگہ روایت لی ہے۔ فرماتے ہیں:

”قال أبو بكر بن عياش ما رأيت فقيهاً قط يرفع يديه في غير التكبير الأولى“۔

(طحاوی شریف: ۱/۱۵۶)۔

فرماتے ہیں میں نے کبھی بھی کسی فقیہ کو سوائے تکبیرۃ الافتتاح کے کہیں رفع یدین کرتے نہیں دیکھا، اور یہ بات کوئی عام معمولی آدمی نہیں کہہ رہا ہے کہ ہم یہ سمجھ لیں کہ انہوں نے دو ایک فقیہہ دیکھے ہوں گے، بلکہ یہ عظیم المرتبت شخصیت ہیں کہ جن کی اٹھارہ مرویات تو فقط بخاری میں ہیں، اس سے ان کے درجہ استناد کا پتہ چلتا ہے تو لاحالہ ان کا یہ فرمان نہ جانے کتنے فقہاء کا عمل دیکھنے کے بعد کا ہوگا۔

مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: (مجموعہ رسائل: ۱/۱۳۹-۱۷۵، احادیث کی روشنی میں)۔

جواب (۳۵): فجر کی سنتوں کے بعد لیٹنا نبی کریم ﷺ سے ثابت تو ہے لیکن یہ ایک خاص وجہ سے تھا، وہ یہ کہ آنحضرت ﷺ رات میں طویل قیام فرماتے تھے اور تہجد میں مشغول رہتے حتیٰ کہ روایات میں آتا ہے کہ آنحضرت ﷺ اتنا طویل قیام فرماتے کہ آپ کے پاؤں مبارک پرورم آ جاتا، اس بناء پر نبی کریم ﷺ کچھ دیر کے لئے لیٹ جاتے تھے اور یہ بھی بالدام نہ تھا اس کے خلاف بھی عمل فرمایا کرتے، اگر آپ حضرات بھی سنت ہی پر عمل کرنا چاہتے ہیں تو جانئے کہ یہ تو طویل قیام کی وجہ سے تھا آپ بھی طویل قیام شروع فرمادیں پھر اس استراحت میں کوئی حرج نہ ہوگا، لیکن فقط لیٹنے کو بغرض سہولت لے لینا اور جس وجہ سے آنحضرت ﷺ ایسا فرماتے تھے اسے نہ لینا یہ زیادتی ہے۔ اور ہدایہ، درمختار وغیرہ میں اس قسم کی عبارت موجود نہیں ہے۔ یہ حوالہ غیر مانجہ ہے۔

جواب (۳۶): آپ نے جو حوالہ دیا وہ حسب سابق غلط ہے اور ہدایہ ہی میں اس کے خلاف عبارت موجود ہے ظہر کی چار سنتیں ایک سلام سے پڑھی جائیں گی۔
درمختار میں ہے:

”وسن مؤکداً أربع قبل الجمعة وأربع بعدها بتسليمة، فلو بتسليمتين لم تنب عن السنة، ولذا لو نذرها لا يخرج عنه بتسليمتين، وبعكسه يخرج.“ (الدر المختار: ۱۳/۲)۔
رد المحتار میں ہے:

(قوله بتسليمة) وعن أيوب كان يصلي النبي صلى الله عليه وسلم بعد الزوال أربع ركعات فقلت: ما هذه الصلاة التي تداوم عليها؟ فقال: هذه ساعة تفتح أبواب السماء فيها فأحب أن يصعد لي فيها عمل صالح، فقلت أفلي كلهن قراءة؟ قال: نعم، فقلت: بتسليمة واحدة أم بتسليمتين؟ فقال: بتسليمة واحدة.“ (رد المحتار: ۱۳/۲)۔

ان عبارات سے خوب واضح ہو گیا کہ احناف چار رکعت ایک سلام سے پڑھنے کے قائل ہیں، اور احناف کی معتبر کتب اور احادیث سے یہی ثابت ہوتا ہے۔

جواب (۳۷): یہ کہنا کہ شرح وقایہ میں ہے کہ تراویح آٹھ رکعت کی حدیث صحیح ہے یہ بالکل غلط

حوالہ ہے مذکورہ کتاب میں یہ بات کہیں موجود نہیں ہے، اور تراویح کے بیس رکعت ہونے پر دلائل کثیرہ موجود ہے چنانچہ حدیث شریف میں ہے:

”عن ابن عباس رضی اللہ عنہ أن رسول اللہ کان یصلی فی رمضان عشرين رکعة والنوتر“
(مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۹۴/۲)۔

اسی طرح اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ تراویح کی بیس رکعات ہیں۔
مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں ہے:

”أجمع الصحابة علی أن التراویح عشرون رکعة“۔ (مرقاۃ شرح مشکوٰۃ: ۱۹۴/۳)۔
علامہ زبیدی لکھتے ہیں:

”وبالإجماع الذي وقع في زمن عمر أخذ أبو حنیفة والنووی والشافعی وأحمد والجمهور واختار ابن عبد البر“۔ (اتحاف السادة المتقین شرح احیاء علوم الدین: ۴۲۲/۳)۔
ابوالحسنات علامہ عبدالحی لکھنوی رقم طراز ہیں:

”وثبت باهتمام الصحابة علی عشرين في عهد عمر وعثمان وعلی فمن بعدهم“
(حاشیہ شرح وقایہ)۔

ان عبارتوں سے واضح ہو گیا کہ یہ مسئلہ اجماعی ہے اور پھر بعد میں صحابہ نے اسی پر عمل فرمایا کسی سے بھی تکیر ثابت نہیں ہے، نیز جمہور امت کا یہی عمل چلا آ رہا ہے۔ چنانچہ بیہقی سنن کبریٰ میں ہے:

”عن السائب بن یزید قال کانوا یقومون علی عهد عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ فی شهر رمضان بعشرين رکعة قال وکانوا یقرؤن بالمنین وکانوا یتوکؤن علی عصبهم فی عهد عثمان من شدة القيام“۔ (السنن الکبری: ۴۹۶/۲)۔

اور اسی پر عمل حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے دور خلافت میں ہوا۔ ملاحظہ ہو:

”عن أبي عبد الرحمن السلمي عن علي رضی اللہ عنہ قال: دعا القراء فی رمضان فأمرهم رجلاً یصلی بالناس عشرين رکعة وکان علی رضی اللہ عنہ یوتر بهم“۔ (السنن الکبری: ۴۹۶/۲)۔

اور پھر یہی عمل تابعین اور ان کے بعد والوں سے لے کر آج تک تو اتر سے چلا آ رہا ہے، چنانچہ ابن مسعود، حضرت عطاء، امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، حماد، ابراہیم نخعی، شہیر بن شہل، ابوالخثری، ابوالخصیب، نافع بن عمر، ابن ابی ملیکہ، سعید بن عبید و دیگر تابعین و تبع تابعین اسی کے قائل ہیں اور امت اس اجماع پر متواتر عمل کرتی چلی آرہی ہے۔

مزید ملاحظہ ہو: (جلد دوم، باب الترویج)۔

جواب (۳۸): یہ عبارت حنفیہ کی طرف غلط منسوب کی گئی ہے احناف نہ ہی اس کے قائل ہیں اور نہ ہی یہ حوالہ مذکورہ کتاب میں موجود ہے بلکہ اس کے خلاف عبارت اسی کتاب میں موجود ہے کہ حنفیہ کے نزدیک سلام نہ کرنا اس موقع پر سنت ہے۔

”ومن السنة جلوسه في مخدعه عن يمين المنبر ولبس السواد وترك السلام من خروجه إلى دخوله في الصلاة“ وقال الشافعي: إذا استوى على المنبر سلم“. (المختار ۱۵۰/۲)۔

احادیث دونوں طرح کی آرہی ہیں چونکہ سلام کی مشروعیت پر دلالت کرنے والی احادیث بھی ہیں اس لئے احناف اس کے مشروع ہونے بلکہ بعض فقہاء استحباب کے قائل ہیں لیکن چونکہ یہ احادیث ضعیف یا منکمل فیہ ہیں اس لئے سنت کے قائل نہیں، بلکہ ہمارے بعض اکابر جیسے مولانا ظفر احمد تھانویؒ استحباب کو ترجیح دیتے ہیں۔

مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: (جلد دوم، باب الجمع)۔

جواب (۳۹): خطبہ ہر زبان میں جائز ہے یہ حوالہ بالکل غلط ہے اور احناف کا یہ مسلک بھی نہیں ہے، بلکہ احناف کے ہاں فقط عربی زبان میں خطبہ درست ہے اس کے علاوہ کسی اور زبان میں خطبہ درست نہیں ہے۔

ملاحظہ ہو:

”فإنه لا شك في الخطبة بغير العربية خلاف السنة المتواترة من النبي والصحابة

فيكون مكروها تحريما“۔ (عمدة الرعاية شرح الوقاية: ۱/۲۴۲)۔

محض یہ ایک زبان کا مسئلہ نہیں ہے بلکہ بعض علماء نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ جمعہ کے روز چار رکعت کے بجائے دو

رکعت کی جگہ خطبہ ہے تو لازماً نماز والی زبان ہی خطبہ کی ہونی چاہئے، اور صرف یہی نہیں کہ یہ احناف کا مذہب ہے بلکہ حنابلہ سے بھی یہی منقول ہے اور امام نوویؒ نے اس کو شرط قرار دیا ہے۔
چنانچہ مجموع شرح المذہب میں لکھتے ہیں:

”وبه قطع الجمهور يشترط لأنه ذكر مفروض فشرط فيه العربية كالتشهد
وكتكبير الإحرام مع قول النبي صلى الله عليه وسلم: ”صلوا كما رأيتموني أصلي“ وكان
يعتبط بالعربية“۔ (المجموع شرح المذهب: ۱/۵۲۱، ۵۲۲)۔

مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: (جلد دوم، باب الجمع، وفتاویٰ محمودیہ، ط: جامعہ فاروقیہ، وجوہ الفقہ، از مفتی محمد شفیع صاحب)۔

جواب (۴۰): بیوی اپنے مردہ شوہر کو نہلا سکتی ہے اس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے اور اس عبارت کو یہاں لانا لا حاصل ہے اور اس جواز سے یہ مقصود نہیں ہے کہ عورت ہی لازماً شوہر کو غسل دے، بلکہ نفس جواز بتلانا مقصود ہے کہ اگر کوئی دوسرا موجود نہ ہو تو بیوی بھی غسل دے سکتی ہے، لیکن اوٹی یہ ہے کہ مرد کو مرد ہی غسل دے اور جواز کی وجہ یہ ہے کہ عدت میں اس کی زوجیت باقی ہے۔

جواب (۴۱): یہ حوالہ غلط دیا گیا ہے کہ احناف کے نزدیک تکبیرات جنازہ میں رفع یدین جائز ہے یہ عبارت مذکورہ کتاب میں کہیں موجود نہیں ہے، بلکہ اس کے خلاف عبارت اس کتاب میں دو دیگر کتب معتبرہ میں موجود ہے۔

”وهي أربع تكبيرات كل تكبيرة قائمة مقام ركعة يرفع يديه في الأولى فقط“ (الدر المختار: ۲/۲۱۲)۔

اور تمام تکبیرات میں جو رفع یدین کا قول ہے وہ بعض ائمہؒ سے مروی ہے لیکن یہ خیانت ہے کہ اس کی عام نسبت حنفیہ کی طرف کر کے حوالہ پیش کر دیا گیا نمبر ۴۲ تا ۴۱ آخرہ۔

یہ تمام حوالہ جات جن رسوم سے متعلق ہیں ان کی مخالف سختی اور شدت سے احناف علمائے دیوبند ابتداء ہی سے کرتے چلے آئے ہیں، ان تمام میں سے کسی کا بھی کوئی قائل نہیں ہے، اور ان رسوم کے رد میں ہمارے

اکابرین نے بے شمار کتابیں لکھی ہیں، جن کے جواب میں اہل بدعت کی طرف سے ان کی تکفیر بھی کی گئی اور نہ جانے کیسے غلیظ القابات سے نوازے گئے، اسی لئے احناف علمائے دیوبندی کی کتب ان بدعات و رسومات کے رد میں زیادہ ملتی ہیں کہ ان کے خلاف عملی جہاد، زبان قلم اور ہر ممکنہ طریقہ سے انہی حضرات نے کیا اور الحمد للہ یہ وہ خوش نصیب طبقہ ہے جو ہر دور کے افراط اور تفریط سے اپنا دامن بچا کر حق پر چلا آ رہا ہے اور لوگوں کی درست سمت رہنمائی کرنے کا عظیم کام انجام دے رہا ہے چنانچہ جس کسی نے بھی دیانت اور تلاش حق کی نیت سے ان کام کا جائزہ لیا ہے وہ اسی نتیجہ پر پہنچا کہ حق انہی کے ساتھ ہے اور یہ جماعت از خود کام نہیں کرتی، بلکہ اللہ تعالیٰ نے کام لینے کے لئے اس عظیم جماعت کا انتخاب فرمایا ہے، اللہ تعالیٰ ہمیں اسی کاروان حق کے ساتھ رکھیں اور ہمہ قسمی افراط و تفریط اور بدعات و رسوم سے بچا کر حق شناسی کی دولتِ عظیمہ سے نوازیں۔ آمین۔

نمبر ۴۲ سے اخیر تک کے نمبروں کا علیحدہ جواب بھی ملاحظہ ہو:

جواب (۴۲): تیجہ، دسواں، چالیسواں نہایت مذموم بدعت ہے اس بات کا احناف علمائے دیوبند میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے اور یہ سب کچھ ہمارے زمانہ کے بدعتی حضرات کی ایجاد کردہ خرافات ہیں، احناف علمائے دیوبند ابتداء ہی سے اس کو بدعت کہتے چلے آ رہے ہیں چنانچہ یہ عبارت بھی حنفی عالم دیوبندی ہی کی کتاب سے منقول ہے، اور اگر کوئی اس کو کرتا ہے تو یہ اس کا اپنا فعل ہے مذہب پر اس سے کوئی طعن نہیں۔

جواب (۴۳): ولی کی قبر پر بلند مکان بنانا چراغ جلانا بدعت و ناجائز ہے احناف علمائے دیوبند کا یہی مذہب ہے کہ یہ سب بدعات و خرافات ہیں یہ سبھی اہل بدعت کی ایجاد ہے ہمارے بزرگوں کی قبروں پر آپ کو نہ چراغ جلتے نظر آئیں گے اور نہ ہی بلند عمارتیں اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو وہ خود اس کا ذمہ دار ہے ہمارے بزرگوں میں سے کسی کا یہ عمل اور نظریہ نہیں۔

جواب (۴۴) (۴۵): قبر کو بوسہ دینا اس کے جواز کے ہم بھی قائل نہیں ہے اس زمانہ کے بدعتی اسے مستحسن کہتے ہیں جبکہ اس کے خلاف خود ان کے عالم اعلیٰ حضرت کا فتویٰ بھی موجود ہے اور اسی طرح اولیاء کی قبروں کو سجدہ کرنا، طواف کرنا اور نذریں چڑھانا حرام اور کفر ہے اس کا بھی ہم یا ہمارے علمائے کرام میں سے کوئی

بھی قائل نہیں ہے، بدعتی حضرات کے خلاف خود ان کے عالم اسی حضرت کا فتویٰ اس سلسلہ میں بھی موجود ہے۔

جواب (۴۶): ان دونوں نمبروں میں جو کچھ مذکور ہے اس کا بھی کوئی قائل نہیں ہے... یہ بھی بدعتی

حضرات کی خرافات میں سے ہے یہ ہمارا اور ہمارے علماء کا مذہب نہیں ہے۔

جواب (۴۷): غیر اللہ کی منت ماننا حرام ہے اور اس کا کھانا حرام ہے ہمارا اور ہمارے علماء کا یہی

مذہب کہ غیر اللہ کی منت ماننا شرک ہے اور اس کا کھانا حرام ہے۔

جواب (۴۸): جس جانور پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا وہ ذبیحہ بسم اللہ پڑھنے کے باوجود حرام ہے احناف

علمائے دیوبند کا یہی مذہب ہے کہ کسی جانور پر غیر اللہ کا نام پکارنا درست نہیں ہے۔

جواب (۴۹): توسل بالانبیاء والاولیاء کے بارے میں یہ جاننا چاہئے کہ یہ جائز ہے اور پھر اس میں

تعمیم ہے کہ توسل احیاء سے ہو یا مردوں سے ذوات سے ہو یا اعمال سے اور پھر یہ بھی عام ہے کہ اپنے عمل سے ہو

یا غیر کے عمل سے، اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ توسل کا مرجع ہر ایک میں اللہ تعالیٰ کی رحمت ہے اور اس کا حقیقی

عنوان یہ ہوتا ہے کہ یا اللہ فلاں ولی اور نیک بندے پر جو تیری رحمت ہے اس کے توسل سے دعا مانگتا ہوں یا فلاں

عمل خود کا یا کسی اور کا جو محض حق تعالیٰ کی عطا اور رحمت ہے اس کے توسل سے دعا کرتا ہوں، یا مجھے جو اس ولی سے

محبت ہے اس کے وسیلہ سے دعا کرتا ہوں، معلوم ہوا کہ توسل اللہ تعالیٰ کی رحمت ہی سے ہوتا ہے خواہ وہ کسی نبی پر

ہو یا ولی پر یا مخصوص عمل میں اس کے توسل سے دعا مانگنا درست ہے... آپ نے جو عبارت نقل کی اس ترجمہ میں

ایک لفظ کا اضافہ کر کے اپنا مفہوم نکالنے کی ناکام کوشش کی ہے جب کہ مذکورہ عبارت میں جس طریقہ و دعا کو مکروہ

کہا گیا ہے وہ اور ہے اور توسل کی حقیقت اس سے یکسر مختلف ہے۔ چنانچہ آپ کی مترجم عبارت ہدایہ میں یوں

مذکور ہے:

وبکره أن يقول في دعائه بحق فلان أو بحق أنبيائك ورسلك لأنه لا حق للمخلوق

على الخلق.

آپ نے اس کا ترجمہ کیا ہے:

دعا بحق نبی و ولی (بطور وسیلہ) مانگنا مکروہ ہے اس لئے کہ مخلوق کا کچھ حق اللہ پر نہیں ہے۔

اس ترجمہ میں آپ نے بین القوسین جملہ بڑھایا ہے ”بطور وسیلہ“ حالانکہ جو بات چل رہی ہے اور جس دعا کے طریق کو مکروہ بتایا جا رہا ہے اس کا وسیلہ سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے اب وسیلہ اور مذکورہ طریق دعا میں فرق ملاحظہ ہو سب سے پہلی بات تو یہ کہ وسیلہ میں محض حق تعالیٰ کی رحمت کو وسیلہ بنایا جاتا ہے خواہ کسی نبی پر ہو یا ولی پر یا کسی عمل میں تو اصل میں جس کسی شخصیت کا نام وسیلہ لیا جاتا ہے تو مراد یہی ہوتا ہے کہ یہ حق تعالیٰ کی رحمت کا مورد ہے تو حقیقتاً وسیلہ میں تو سل برحمۃ اللہ ہوتا ہے اور جب کہ مذکورہ طریقہ دعا میں یہ بات نہیں ہے بلکہ اس میں یہ ہے کہ پہلے حق تعالیٰ پر نبی یا ولی کا حق جتلیا جا رہا ہے اور پھر اس کے عوض میں اپنا کام نکالنا مقصود ہے کہ مطلب یہ ہوا کہ اے اللہ فلاں نبی یا ولی کا جو حق آپ کے ذمہ میں ہے ہم اس کے حق کے ذریعہ اپنی مراد کی برآوری چاہتے ہیں اور یہ مضمون سراسر غلط ہے کیونکہ حق تعالیٰ پر کسی کا حق لازم نہیں ہے تو دونوں میں بہت ہی واضح فرق موجود ہے، تو سل میں معاملہ رحمت الہی سے متعلق ہے اور مذکورہ دعا میں اللہ تعالیٰ پر حق جتلیا جا رہا ہے اس لئے اس سے منع کر دیا گیا (اور بعض علما حق تعالیٰ سے تو سل کو جائز سمجھتے ہیں، تفصیل دوسری جگہ ہے) جب کہ تو سل کا شرعاً ثبوت موجود ہے۔

ابن ماجہ شریف میں ہے:

”عن عثمان بن حنیف أن رجلاً ضریر البصر أتى النبی فقال: ادع الله لي أن يعافيني فقال: إن شئت أخرجت لك وهو خير وإن شئت دعوت فقال: ادعه فأمره أن يتوضأ فيحسّن وضوءه ويصلي ركعتين ويدعوا بهذا الدعاء اللهم إني أسألك وأتوجه إليك بمحمد نبي الرحمة يا محمد إني قد توجهت بك إلى ربي في حاجتي هذه لتقضي اللهم فشفعه في“ قال أبو إسحاق: هذا حديث صحيح. (ابن ماجه ص: ۹۹).

اسی طرح یہ بھی ثابت ہے کہ آنحضرت ﷺ کی بعثت سے پہلے یہود آپ ﷺ کے تو سل سے مشرکین پر فتح حاصل کرنے کی دعائیں کیا کرتے تھے۔

چنانچہ قرآن پاک میں ہے:

﴿ولما جاءهم كتب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على

الذين كفروا﴾

اس کی تفسیر میں علامہ آلوسی فرماتے ہیں:

نزلت في بني قريظة والنضير كانوا يستفتحون على الأوس والخزرج برسول الله ﷺ

قبل مبعثه. (روح المعاني: ۱/۳۲۰).

حاکم میں یہ روایت درج ذیل الفاظ سے منقول ہے:

اللهم إنا نسألك بحق أحمد النبي الأمي الذي وعدتنا أن تخرجه لنا.

(المستدر للحاكم برقم: ۳۰۴۲).

اس کی سند میں عبد الملک بن ہارون دونوں پر کلام ہے: یحییٰ بن معین اور ابن حبان نے ان کو کذاب کہا، امام

احمد نے ضعیف کہا، ابو حاتم نے متروک اور ابن حبان نے یضع الحدیث کہا۔ النظر: (میزان الاعتدال: ۳/۳۸۰).

مزید تفصیل باب (۷) رد بدعت کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

اسی طرح مشکوٰۃ میں ہے:

”عن أمية بن عبد الله بن أسيد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يستفتح

بصعاليك المهاجرين ، رواه في شرح السنة ...“ . (مشكاة شريف: ۱/۴۴۷).

ایک روایت میں ہے:

”عن أنس أن عمر بن الخطاب ﷺ كان إذا قحطوا استسقى بالعباس بن عبد

المطلب ﷺ فقال: اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنينا فتنسقينا وإنا نتوسل إليك بعم نبينا

فاسقنا فيسقوا“ . (رواه البخاری ، مشكاة ص: ۱۳۲).

ان تمام روایات سے ثابت ہوا کہ توسل بالانبیاء والاولیاء جائز ہی نہیں بلکہ اچھا عمل ہے اور سلف سے اس کا ثبوت

بھی ملتا ہے، گوکہ بعض حضرات نے توسل میں لفظ ”حق“ سے اختلاف کیا ہے کہ ”لاحق للمخلوق علی

الخالق“ کہ مخلوق کا خالق پر کوئی حق نہیں ہے لیکن اگر توسل میں لفظ ”حق“ استعمال کیا جائے اور اس سے مراد حق

تعالیٰ پر متوسل بہ کا حق لازم نہ ہو بلکہ توسل کا حقیقی اور درست معنی مراد ہو تو یہ بھی درست ہے اور اس کا استعمال بھی ثابت ہے چنانچہ مشکوٰۃ شریف سے نقل کردہ پہلی روایت کی شرح میں ملائع قاری صاحب مرقاۃ لکھتے ہیں:

”ومنہ قوله تعالیٰ: ﴿إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَ كُمْ الْفَتْحُ﴾ وقال ابن الملک: بأن يقول: اللهم انصرنا على الأعداء بحق عبادك الفقراء المهاجرين“ وفيه تعظيم الفقراء والرغبة الى دعائهم والتبرک بوجوہهم“۔ (مرقاۃ: ۱۰ / ۱۳، باب فضل الفقراء، معکبہ امدادیہ، معلنان)۔

اسی طرح علامہ شوکانی توسل کے بارے میں رقم طراز ہیں:

”ويستفاد من قصة العباس استحباب الاستشفاع باهل الخير والصلاح واهل بيت النبوة وفيه فضل العباس وفضل عمر لتواضعه للعباس ومعرفته بحقه“ (نیل الاوطار: ۸/۴)

توسل کے بارے میں مزید ملاحظہ فرمائیں: (جلد سوم، باب الحرمین)۔

جواب (۵۰): علم غیب سوائے خدا کے کسی مخلوق کو نہیں ہے، احناف علمائے دیوبند کا یہی عقیدہ ہے ہاں البتہ اہل بدعت نبی کریم ﷺ کو عالم الغیب جانتے ہیں۔

جواب (۵۱): قرآن سے قائل نکالنا ثابت نہیں ہے اس میں احناف علمائے دیوبند کا یہی مذہب ہے، جواب (۵۲): طاعون و ہیضہ میں اذان ثابت نہیں اس لئے احناف علمائے دیوبند اس کے قائل نہیں اور نہ اس پر عمل کرتے ہیں۔

جواب (۵۳): دعائے گنج العرش وغیرہ اور عہد نامہ کی اسناد خواہ کسی ہی ہوں بہتر یہ ہے وہ دعائیں اور اذکار پڑھے جائیں جو سنت سے ثابت ہیں اور متواتر و منقول چلے آ رہے ہیں۔

جواب (۵۴): مولود میں راگنی سے اشعار سننا اور پڑھنا ناجائز ہے، اس کے بارے میں تفصیل ملحوظ رہے کہ اگر بلا مخصوص موقع و تعیین اور بلا مزامیر و مخرمات شرعیہ اگر اشعار سنائیں تو درست ہے جب کہ سنانے والی عورت اور ایسا مرد نہ ہو جو مشہدۃ ہو چنانچہ ابوالحسنات علامہ عبدالحی لکھنویؒ رقم طراز ہیں۔

اگر بلا مزامیر اور بلا مخرمات وغیرہ کے ہو تو کچھ حرج نہیں ہے ورنہ حرام ہے۔ (مجموعۃ الفتاویٰ: ۲ / ۲۶۵)۔

جواب (۵۵): شبہ برأت کا حلوہ اور جملہ رسومات محترم مثل تعزیر، ماتم وغیرہ کو احناف علمائے دیوبند بدعت جانتے ہیں اور کوئی ان کو درست نہیں سمجھتا اگر کوئی کرتا ہے تو یہ اس کا اپنا عمل ہے۔

خلاصہ: اس مجموعہ اشکالات کو دیکھ کر جو نتائج حاصل ہوئے وہ درج ذیل ہیں۔

(۱) یہ سارا پلندہ سادہ لوح عوام کو بے وقوف بنانے اور دین سے دور لے جانے میں بے حد مفید اور معاون ثابت ہوگا کیونکہ یہ بات عوام کو دین سے دور کرنے اور احناف اور مقلدین سے بیزار کرنے کے لئے کافی ہے کہ انہیں ایسی من گھڑت باتیں سنائی جائیں جو فی الحقیقت احناف کا مذہب نہ ہوں، اور پھر یہ باور کرایا جائے کہ لوگو! دیکھو یہ ہیں مقلدین کہ ان کی کتابیں کچھ کہتی ہیں اور یہ اس کے خلاف کچھ اور کرتے ہیں۔

(۲) اکثر حوالہ جات ایسے ہیں جو محض فرضی ہیں اور ان کی حقیقت کچھ بھی نہیں ہے، بلکہ محض غلط پروپیگنڈہ کرنے کے لئے ان کو ذکر کر دیا گیا ہے جن کی نشاندہی ہم نے موقع بہ موقع کر دی ہے گویا کہ انہوں نے بہت بڑی علمی قابلیت کا ثبوت دیا ہو اور بڑی علمی خدمت انجام دی ہو، اور حالانکہ موصوف نے اکثر و بیشتر مقامات پر انتہائی دروغ گوئی اور اعلیٰ پیمانہ کی علمی خیانت کا ثبوت بھی فراہم کیا ہے۔

(۳) بعض مقامات پر علمی خیانت کا یہ عالم ہے کہ جس مذہب کے ساتھ جو حوالہ دیا گیا وہ مذہب کسی اور امام کا ہے اور اسی کتاب میں اس کی تصریح بھی موجود ہے لیکن اس کو احناف کے حوالہ سے ذکر کر دیا کہ یہ ان کی کتابوں میں موجود ہے۔

(۴) جو بھی حوالہ دیا ہے وہ یا تو موجود نہیں یا ہے بھی تو کئی مجلدات کے فرق سے، معلوم ہوتا ہے کہ محض اندازہ سے حوالہ جات درج کئے کوئی حوالہ بھی کسی مشہور نسخہ کے موافق نہیں ہے، اور اکثر حوالہ جات غلط منسوب کئے گئے ہیں۔

(۵) موصوف کی علمی شان کا یہ عالم ہے کہ محض درمختار اور کتاب رد المختار میں کوئی فرق نہیں گردانتے جبکہ یہ دونوں جدا جدا کتابیں ہیں، اگر کوئی مسئلہ رد المختار میں ہے تو حوالہ رد مختار کا دیا جا رہا ہے۔

(۶) بہت سے مسائل ایسے ذکر کر دئے جن میں کسی کا کسی سے اختلاف نہیں مثلاً اسلام کے وقت جھکا منع ہے اس میں کسی کا کسی سے اختلاف نہیں اور نہ ہی یہ کتاب وسنت سے معارض بات ہے، اور کئی جگہ پر محض بعض

لوگوں کا انفرادی عمل دیکھ کر اشکال پورے مذہب پر کر دیا گیا ہے جب کہ ضابطہ یہ ہے کہ کسی مذہب پر اس کے پیروؤں میں سے بعض کے غلط عمل کو دیکھ کر اشکال نہیں ہو سکتا۔

(۷) آخری بات یہ کہ آپ بیٹھنے والی زندگی رکھتے ہیں اور نہ ہم، ہم سب کے لئے یہی بات بہتر اور فائدہ مند ہے کہ ہم حق کو تلاش کریں اور اس کے ساتھ ہو جائیں، زندگی کی ایک آن اور لحظہ کوئی گارنٹی نہیں اگر ہمارا حق کے ساتھ انصاف نہ ہو اتنا یاد رکھنا یہ دائمی خسران اور ہمیشہ کی بربادی کا موجب ہوگا، اور حق کی علامت سرکارِ دو عالم ﷺ نے اس امت کو بتلا دی ہے وہ ہے امت کی اکثریت امت کا سوادِ اعظم اب آپ خود فیصلہ کر لیں کہ امت کا سوادِ اعظم مقلدین ہیں یا غیر مقلدین یقیناً مقلدین ہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ حق ہمیشہ سوادِ اعظم کے ساتھ ہوگا، چنانچہ ان کی پیروی وہ سوادِ اعظم کا اتباع ہے، حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ فرماتے ہیں۔

ولما درست المذاهب الحق إلا هذه الأربعة كان اتباعها اتباعاً للمسواد الأعظم. (تقلید شرعی کی ضرورت، ص ۵، بحوالہ عقد الجدید مع سلک المرور، ص ۳۱)۔

اس لئے بحث و مباحثہ ترک کریں اور حق کے ساتھ ہو جائیں اور ”من شذ شذ فی النار“ کا مصداق نہ بنیں۔ اللہ تعالیٰ توفیق سے نوازے آمین۔ واللہ اعلم۔



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾

(سورة الاحزاب).

عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت:

”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

”من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد“.

(متفق عليه).

باب ﴿٧﴾

رد بدعت کا بیان

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

”ما أحدث قوم بدعة إلا رفع مثلها من السنة

فتمسك بسنة خير من إحداث بدعة“.

(رواه الإمام أحمد).

باب..... (۷)

ردِ بدعت کا بیان

بدعت کی وضاحت اور متروکات کا حکم:

سوال: بدعت کی تعریف پر مکمل روشنی ڈالیں اور کیا متروکات بدعت میں شامل ہیں یا نہیں؟

الجواب: بدعت کی مختلف تعریفات علماء نے بیان فرمائی ہیں، علامہ شامیؒ اور علامہ ابن نجیم مصریؒ (م ۹۷۰ھ) بدعت کی تعریف درج ذیل الفاظ میں نقل فرماتے ہیں:

”ما أحدث على خلاف الحق المتلقى عن رسول الله ﷺ من علم أو عمل أو حال بنوع شبهة واستحسان، وجعل ديناً قوياً وصراطاً مستقيماً“۔ (فتاویٰ الشامی: ۱/۶۰۶ ط: سعید و البحر الرائق: ۱/۳۴۹ ط: کوئٹہ)۔

ترجمہ: بدعت وہ امر ہے جس کو ایک قسم کے شبہ اور استحسان کے ساتھ اُس حق کے خلاف ایجاد کیا جاوے جو کہ آنحضرت ﷺ سے ماخوذ ہے، خواہ وہ از قسم علم ہو یا عمل یا حال اور اس کو دین تویم اور صراطِ مستقیم قرار دے دیا جاوے۔

اسی طرح عبادات کے اندر اوقات اور کیفیات کا اپنی طرف سے تعین کرنا بدعت ہے۔

مسلم شریف کی روایت ہے:

”لا تختصوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالي ولا تختصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام إلا أن يكون في صوم يصوم أحدكم . (مسلم شریف: ۱/۳۶۱، قدیمی کتب خانہ).

ترجمہ: آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جمعہ کی رات کو دوسری راتوں سے نماز اور قیام کے لئے خاص نہ کرو اور جمعہ کے دن کو دوسرے دنوں سے روزہ کے لئے خاص نہ کرو، مگر ہاں اگر کوئی شخص روزے رکھتا ہے اور جمعہ کا دن بھی اس میں آجائے تو الگ بات ہے۔

علامہ ابواسحاق شاطبیؒ (م ۷۹۰ھ) فرماتے ہیں:

”ومنها التزام العبادات المعينة في أوقات معينة لم يوجد لها ذلك التعيين في الشريعة“ . (الاعتصام: ۱/۲۹، دارالکتب العلمیہ، بیروت).

ترجمہ: بدعات میں سے خاص اوقات کے اندر ایسی عبادات معینہ کا التزام کر لیتا ہے جن کے لئے شریعت مطہرہ نے وہ اوقات مقرر نہیں کئے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ کسی مستحب یا مباح عمل کو اس کی حیثیت سے بڑھانا اور اس کو لازم کا درجہ دینا بدعت ہے کہ بالکل رخصت پر عمل نہ کرے یا رخصت کا انکار کر دے اور اس کو برا سمجھے۔

علامہ شبیر احمد عثمانیؒ (۱۳۰۵-۱۳۶۹ھ) نے حدیث کی شرح کرتے ہوئے نقل فرمایا:

”إن المنذوبات قد تنقلب مكروهات إذا رفعت عن ربتها لأن التيامن مستحب في كل شيء أي من أمور العبادة ، لكن لما خشي ابن مسعود ؓ أن يعتقدوا وجوبه أشار إلى كراهته“ . (فتح الملهم: ۴/۵۹۸، مکتبہ دارالعلوم کراچی).

درمختار میں ہے:

وكل مباح يؤدي إليه (أي إلى اعتقاد السنية أو الوجوب) فمكروه“ . (الدر المختار: ۲/۱۲۰،

مسعیل).

علامہ شانیؒ نے فرمایا:

قوله: ”فمكروه“ الظاهر أنها تحريمية لأنه يدخل في الدين ما ليس منه. (رد المحتار:

۱۲۰/۲، سعید).

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ”لا يجعل أحدكم للشيطان شيئاً من صلاته يرى حقاً عليه أن لا ينصرف إلا عن يمينه لقد رأيت النبي ﷺ كثيراً ينصرف عن يساره“. (رواہ البخاری: ۱/۱۸۱ قدیمی کتب خانہ).

مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں ہے:

قال الطيبي: وفيه أن من أصر على أمر مندوب وجعله عزماً ولم يعمل بالرخصة فقد أصاب منه الشيطان من الإضلال فكيف من أصر على بدعة أو منكر“. (مرقاۃ: ۲/۳۵۳، مکتبہ امدادیہ، ملتان).

لیکن یہ کہنا کہ رسول اللہ ﷺ نے فلاں عمل نہیں کیا اور اگر کسی نے کیا تو بدعت ہے یہ بات درست نہیں ہے۔ مثلاً کوئی کہے کہ موجودہ ترتیب کے ساتھ مجالس ذکر اور عمل دعوت آتھ حضرت ﷺ اور صحابہ نے نہیں کیا تو یہ بدعت ہے، یہ بات صحیح نہیں، جو کام شریعت میں مسکوت عنہ ہو وہ مباح ہے۔ اس کا کرنا اس وقت بدعت ہوگا جب اس کو شریعت اور سنت کا درجہ دے کر کیا جائے۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”ما أمرتكم به فخذوه وما نهيتكم عنه فانتهوا“۔ (رواہ ابن ماجہ ۲/۱، قدیمی ہو مسند ابی یعلیٰ رقم: ۱۶۷۲) یہ نہیں فرمایا: ”ما سكت عنه فانتهوا“، فقہاء اور اصولیین کے یہاں احکام کے ثبوت کے لئے چار دلائل ہیں: قرآن و سنت، اجماع و قیاس۔ حرمت کے ثبوت کے لئے بھی چار دلائل میں سے ایک ہے: ترک رسول ﷺ کو دلیل خامس کے طور پر اصولیین نے پیش نہیں کیا، نیز حدیث کی مصطلحات میں سنت قولیہ، سنت فعلیہ، سنت تقریریہ کا ذکر ہے۔ سنت ترکیہ کا ذکر نہیں۔

متروکات کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

(۱) صب (گوہ) کا کھانا عند الشوافع:

بخاری شریف میں ہے:

عن عبد اللہ بن دینار قال سمعت ابن عمر رضی اللہ عنہ قال قال النبی ﷺ: الضب لست آكله ولا أحرمه. وفي رواية له عن عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ عن خالد بن الوليد رضی اللہ عنہ أنه دخل مع رسول اللہ ﷺ بيت ميمونة فأتى بضبٍ محنودٍ فأهوى إليه رسول اللہ ﷺ بيده، فقال بعض النسوة: أخبروا رسول اللہ ﷺ بما يريد أن يأكل، فقالوا: هو ضب يارَسُول اللہ فرفع يده فقلت: أحرام هو يارَسُول اللہ قال: لا، ولكن لم يكن بأرض قومي فأجذني أعافه... الخ. (رواهما البخاري: ۸۳۱/۲، باب الضب، قديمي، ومسلم: ۱۵۰/۲، قديمي، والنسائي: ۱۹۷/۲، قديمي، وابو داود: ۵۳۲/۲، فيصل، وابن ماجة: ۲۳۳/۱، قديمي).

(۲) رکعتیں قبل المغرب:

بخاری شریف میں ہے:

عن أنس بن مالك قال: كان المؤذن إذا أذن قام ناس من أصحاب النبی ﷺ يستدرون السواري حتى يخرج النبی ﷺ وهم كذلك يصلون ركعتين قبل المغرب لم يكن بين الأذان والإقامة شيء. (رواه البخاري: ۸۷/۱، قديمي، والنسائي: ۹۷، قديمي، وابو داود: ۱۸۲/۱، فيصل).

(۳) کعبہ کی تعمیر:

بخاری شریف میں ہے:

عن عائشة زوج النبی ﷺ أن رسول اللہ ﷺ قال لها: ألم ترى أن قومك حين بنوا الكعبة اقتصروا عن قواعد إبراهيم، فقلت: يارَسُول اللہ ألا تردها على قواعد إبراهيم قال: لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت... الخ. (رواه البخاري: ۲۱۵/۱، باب فضل مكة وبنائها، قديمي، ومسلم: ۴۲۹/۱، قديمي كتب خاتمه).

(۴) صوم داودی:

بخاری شریف میں ہے:

عبد اللہ بن عمرو بن العاص قال: قال لي النبی ﷺ: إنك لتصوم الدهر وتقوم الليل

فقلت نعم فقال: إنك إذا فعلت ذلك هجمت له العين ونهت له النفس لا صام من صام الدهر، صوم ثلاثة أيام صوم الدهر كله، قلت: فإني أطيق أكثر من ذلك قال فصم صوم داود وكان يصوم يوماً ويفطر يوماً ولا يفطر إذا لاقى. (رواه البخاری: ۲۶۵/۱، قدیمی، ومسم: ۳۶۶/۱، قدیمی).

یہ سب متروکات میں سے ہیں۔ آنحضرت ﷺ نے یہ کام نہیں کئے، لیکن منوعات میں سے نہیں، بلکہ ان میں سے بعض تو مطلوب افعال ہیں۔ (ماخوذ از رسالہ ”حسن التفہم والذکر لمسألة التروک“، ص ۱۰-۱۱، اس رسالہ کے تمام مندرجات سے ہمارا اتفاق نہیں ہے)۔

آنحضرت ﷺ نے فرمایا: ”ما أحل الله في كتابه فهو حلال وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو“۔ (إسناده حسن - أخرجه البيهقي في ”السنن الكبرى“: ۱۲/۱۰، دار المعرفة، وعبد الرزاق: ۵۳۴/۴، والحاكم: ۴۰۱/۲، سورة الأنعام، دار ابن حزم، وقال: هذا حديث صحيح عني شرط الشيخين ولم يخرجاه بهذه السقافة، والهيثمی فی ”مجمع الزوائد“: ۱۷۱/۱، وقال: رواه البزار والطبرانی فی ”الكبير“ وإسناده حسن ورجاله موثقون)۔

اس سے معلوم ہوا کہ مسکوت عنہ معاف ہے۔ ہاں اس کو شریعت کا درجہ دیا جائے تو بدعت ہے ہمارے علماء دیوبند نتیجہ برسی، چہلم اور وفات کے بعد کے رسوم کو اس لئے منع کرتے ہیں کہ اس کو شریعت کا درجہ دے کر مقصود سمجھا جاتا ہے۔ مجالس ذکر اور ان کے مخصوص طرق کو کوئی بھی شریعت اور مقصد کا درجہ نہیں دیتا، بلکہ بعض صوفیہ نے ایک طریق کو سالک کی اصلاح میں مفید پا کر اختیار کیا اور بعض نے دوسرے طریق کو، کسی نے جہر کو، کسی نے اخفاء کو، کسی نے ضرب کے ساتھ بارہ تسبیح کو، یہ طرق ایسے ہیں جیسے جہاد جو مقصود ہے اور اس کے لئے مختلف طریقے مثلاً تلوار، بندوق، ٹینک، ہوائی جہاز سب کو اختیار کرنا جائز ہے۔ کیونکہ یہ شریعت نہیں، بلکہ وسائل ومصالح ہیں۔ اسی طرح مدارس کا نصاب اور چھٹیاں وغیرہ ان کا شمار مقاصد میں نہیں۔ اگرچہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہؓ سے ثابت نہیں۔

آپ ﷺ نے فرمایا: ”من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد“۔ (متفق علیہ، مشکوٰۃ المصابیح: ۲۷/۱، قدیمی)۔

احداث فی الدین منع ہے۔ حاصل یہ ہے کہ غیر دین کو دین سمجھنا بدعت ہے اور متروک کو شریعت اور سنت

کا درجہ دینا بھی بدعت ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابن عمرؓ بقرہ عید کے ایام میں بازاروں میں گھومتے ہوئے بلند آواز سے تکبیر پڑھتے تھے، لیکن چونکہ اس کو شریعت کا درجہ نہیں دیتے تھے لہذا بدعت میں شمار نہیں۔ درج ذیل روایت ملاحظہ فرمائیں:

”وكان ابن عمر وأبو هريرة يخرجان إلى السوق في الأيام العشر يكبران ويكبر الناس بتكبيرهما“۔ (رواه البخاری تعليقاً: ۱/۳۲، قدیمی)۔

نیز ایک صحابی ہر رکعت میں قل ہو اللہ احد سورہ فاتحہ کے بعد سورت سے پہلے پڑھتے تھے۔ ان کے مصلیوں نے رسول اللہ ﷺ سے ان کی شکایت کی، کیونکہ یہ عمل رسول اللہ ﷺ کا متروک عمل تھا، کبھی آنحضرت ﷺ نے سورہ اخلاص ہر سورت سے پہلے نہیں پڑھی۔ تو آنحضرت ﷺ نے ان کو بلایا اور ان سے پوچھا کہ ایسا عمل کیوں کرتے ہیں؟ انھوں نے فرمایا کہ مجھے اس سورت سے محبت ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا اس سورت کی محبت آپ کو جنت میں داخل کر دیگی۔ حدیث کے الفاظ و شرح ملاحظہ ہوں:

عن أنس ؓ كان رجل من الأنصار يؤمهم في مسجد قباء وكان كلما افتتح سورة يقرأ بها لهم في الصلاة مما يقرأ به افتتح بقل هو الله أحد حتى يفرغ منها ثم يقرأ بسورة أخرى معها وكان يصنع ذلك في كل ركعة فكلّمه أصحابه وقالوا: إنك تفتتح بهذه السورة ثم لا ترى إنها تجزئك حتى تقرأ بأخرى فإما تقرأ بها وإما أن تدعها وتقرأ بأخرى فقال:

ما أنا بتاركها إن أحببت أن أؤمكم بذلك فعلت وإن كرهتم ترككم وكانوا يرون أنه من أفضلهم وكرهوا أن يؤمهم غيره فلما أتاهم النبي ﷺ أخبروه الخبر فقال يا فلان ما يمنعك أن تفعل ما يأمرك به أصحابك وما يحملك على لزوم هذه السورة في كل ركعة فقال: إني أحبها قال: حبك إياها أدخلك الجنة۔ (رواه البخاری: ۱/۱۰۷، قدیمی)۔

قال العلامة العيني في شرح هذا الحديث: فكأنه قال: أقرؤها لمحبتي لها وأقرأ سورة أخرى إقامة للسنة كما هو المعهود في الصلاة“۔ (عمدة القاری: ۴/۴۹۱، ملتان)۔

مطلب یہ ہے کہ قل ہوا اللہ احد محبت کی وجہ سے پڑھتے تھے نہ کہ سنت ہونے کی وجہ سے۔ اور بعد میں سورت اس وجہ سے پڑھتے تھے کہ نبی ﷺ سے ثابت ہے۔ اس حدیث نے علم کا بہت بڑا دروازہ ہمارے لئے کھول دیا وہ یہ کہ اگر ہم آپ ﷺ کا کوئی متروک عمل سنت سمجھ کر معمول بنادیں تو یہ قابل اشکال اور بدعت ہے اور اگر کسی عمل کو مصلحت یا محبت یا کسی اور وجہ سے اختیار کریں تو یہ بدعت نہیں۔ حدیث کے الفاظ بار بار پڑھئے اور اس نکتہ کو سمجھئے۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما حج کے تلبیہ میں: ”لبيك اللهم لبيك“ کے بعد ”سعديك والخير بيديك لبيك والرغاء إليك والعمل“۔ (رواه مسلم: ۱/۳۷۵، باب التلبية، قديمي، والترمذی: ۱/۱۶۹، فيصل، وابن ماجه: ۱/۲۰۹، قديمي، والبيهقي في ”الكبرى“: ۴/۵۰، ومالك في ”الموطأ“: ۱/۳۳۱، والنسائي في ”الكبرى“: ۲/۳۵۳، وابن جارود في ”المنتقى“: ۱/۱۱۴)۔

ان الفاظ کا اضافہ فرماتے تھے، لیکن اس اضافہ کو سنت سمجھ کر دوسروں کو اس کی تلقین نہیں کرتے تھے، لہذا یہ بدعت نہیں۔

امام بخاریؒ (۱۹۳-۲۵۶ھ) ہر حدیث درج کرنے سے پہلے غسل کر کے دو رکعت نفل پڑھتے تھے۔

مقدمہ جامع المسانید والسنن میں ہے:

كان (البخاري) لا يصنف حديثاً إلا بعد أن يغتسل ويصلي ركعتين ثم يستخير الله

تعالى في وضعه. (مقدمة جامع المسانيد والسنن، ص ۵۶ دار الكتب العلمية، وارشاد الساری: ۱/۴۴، وارشاد القاری: ۱/۵۵، وسيرة البخاری، ص ۱۵۹)۔

امام ابو حنیفہؒ (۸۰-۱۵۰ھ) فجر کی نماز عشاء کے وضو سے پڑھتے تھے۔

روی الخطيب البغدادي في ”التاريخ“ (۳۵۴/۱۳) بسنده عن حماد بن قريش

قال: سمعت أسد بن عمرو يقول: صلى أبو حنيفةؒ في ما حفظ عليه صلاة الفجر بوضوء العشاء أربعين سنة وكان عامة الليل يقرأ جميع القرآن في ركعة واحدة وكان يسمع بكاؤه بالليل حتى يرحمه جيرانه، وحفظ عليه أنه ختم القرآن في الموضع الذي توفي فيه سبعة آلاف مرة.

وہذا إسناد ضعيف؛ فيه حماد بن قريش وأحمد بن الحسين وهما مجهولان؛ أما حماد فذكره ابن حبان وحده في الثقات (۲۰۵/۸) ولم أجد ترجمته في غيره من كتب التراجم. وأما أحمد بن الحسين فذكره الخطيب وحده في "التاريخ" (۱۰۲/۴) وقال: روى عنه أبو الحسن الدارقطني.

وعبد الله بن محمد بن يعقوب البخاري؛ قال أبو سعيد الرواس: كان يتهم بوضع الحديث، وقال أحمد السليماني: كان يضع هذا الإسناد على هذا المتن وهذا المتن على هذا الإسناد. (انظر: الضعفاء: ۱۴۱/۲، والكشف الحثيث: ۱۵۹/۱، وتاج التراجم، ص ۱۰).

وأحمد بن محمد بن يعقوب هو ابن ميدان أبو بكر الفارسي الوراق الكاغذي؛ ضعفه ابن أبي الفوارس، ووثقه العقيلي. (الميزان: ۱۵۳/۱).

وقال العلامة الكوثري في تعليقه على "مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه"، (ص ۱۴): في سند هذا الخبر أحمد بن الحسن البلخي وحماد بن قريش وهما من المجاهيل، فلا يثبت خبرهما بل في الخبر نفسه ما يكذبه.

لیکن علامہ کوثریؒ نے اس واقعہ کو اگر استبعاد کی نظر سے دیکھا تو یہ کوئی قابل اشکال نہیں ہے تابعین کے دور میں اس قسم کے بہت سارے واقعات موجود ہیں، ملاحظہ ہو امام غزالیؒ احیاء علوم الدین میں نقل فرماتے ہیں:

وقد كان طريق جماعة من السلف كانوا يصلون الصبح بوضوء العشاء. حكى أبو طالب المكي أن ذلك حكى على سبيل التواتر والاشتهار عن أربعين من التابعين وكان فيهم من واطب عليه أربعين سنة، قال: منهم سعيد بن المسيب وصفوان بن سليم المدنيان وفضيل بن عياض ووهيب بن الورد المكيان وطاوس ووهب بن منبه اليمانيان والربيع بن خيثم والحكم الكوفيان وأبو سليمان الداراني وعلي بن بكار الشاميان وأبو عبد الله الخواص وأبو عاصم العباديان

وحبيب أبو محمد وأبو جابر السلماني الفارسيان... الخ. (احياء علوم الدين: ۱/۳۷۰، بيان طرق القسمة لأجزاء الليل).

ہاں سند آئیہ واقعہ ضعیف ہے۔ تاہم محقق ابن کثیرؒ، امام نوویؒ، امام مزیؒ، ملا علی القاری اور فقہاء وغیرہ بہت سارے حضرات نے بلاچوں و چرااس واقعہ کو نقل فرمایا ہے۔
ان سب امور کو شریعت کا درجہ نہیں دیا گیا، بلکہ محبت کا درجہ دیا گیا لہذا یہ بدعت نہیں۔

ایک اشکال اور اس کا جواب:

یہاں ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ رسول اللہ ﷺ کے ترک یا کسی کام نہ کرنے سے بعض افعال کے بدعت ہونے پر استدلال کرتے ہیں مثلاً: عید سے پہلے نفل نہیں پڑھتا چاہئے کیونکہ آپ ﷺ نے نہیں پڑھی۔
ہدایہ میں ہے:

ولا يتنفل في المصلى قبل العيد لأن النبي ﷺ لم يفعل ذلك مع حرصه على الصلاة. (الهداية: ۱/۱۷۳).

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

ودليل الكراهة ما في الكتب الستة عن ابن عباس ؓ أن النبي ﷺ خرج فصلى بهم العيد لم يصل قبلها ولا بعدها. (البحر الرائق: ۲/۱۶۰، کوئٹہ).

شیخ ابوالفضل عبداللہ بن محمد بن الصدیق العنماری نے اس کے جواب میں جو فرمایا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کوئی کام نہ کرنا دلیل بدعت نہیں ہاں عبادات میں السکوت فی موضع البیان حصو کا قاعدہ جاری ہوتا ہے جب رسول اللہ ﷺ نے عید کے احکام اور آداب قولاً اور فعلاً بیان کئے اور نفل کو قولاً و فعلاً بیان نہیں فرمایا تو یہ حصر اور نوافل کے نہ ہونے کی دلیل ہے۔ حسن التہم والد رک لساکۃ الترمذی ص ۲۴۔ یاد رہے کہ اس رسالہ کے تمام مندرجات سے ہمارا اتفاق نہیں۔

یا اذان کے آخر میں لا الہ الا اللہ کے ساتھ محمد رسول اللہ کا بیان نہ کرنا اس کے نہ ہونے کی دلیل ہے یا عصر

کی چار رکعت چار سے زائد نہ ہونے کی دلیل ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ کسی چیز یا کسی کام کی طرف رغبت شرعی یا طبعی ہونے کے باوجود اس کو ترک کرنا کراہت کی دلیل ہے جبکہ بظاہر کوئی رکاوٹ و مانع نہیں مثلاً آپ ﷺ اشراق اور چاشت کی نماز پڑھتے تھے۔
اشراق کی نماز کا ثبوت:

ابن ماجہ میں ہے:

حدثنا علي بن محمد قال: حدثنا وكيع قال: حدثنا سفيان وأبي وإسرائيل عن أبي إسحاق عن عاصم بن ضمرة السلولي قال: سألنا علياً عن تطوع رسول الله ﷺ بالنهار فقال: إنكم لا تطيقونه فقلنا: أخبرنا به نأخذ منه ما استطعنا قال: كان رسول الله ﷺ إذا صلى الفجر يمهل حتى إذا كانت الشمس من ههنا يعني من قبل المشرق بمقدارها من صلاة العصر من ههنا يعني من قبل المغرب قام فصلى ركعتين ثم يمهل حتى إذا كانت الشمس من ههنا يعني من قبل المشرق بمقدارها من صلاة الظهر من ههنا قام فصلى أربعاً. الحديث.

قال الدكتور بشار عواد في تعليقه على ابن ماجه: إسناده حسن، ثم قال: ما حاصله أن عاصم بن ضمرة في إسناده، وإن وثقه ابن المديني والعجلي وابن سعد والترمذي لكن قال فيه ابن حبان: كان ردئ الحفظ فاحش الخطأ يرفع عن على قوله كثيراً، ثم قال: وإنما قلنا بحسن الحديث، لأن حبيب بن ثابت قال في آخر الحديث: يا أبا إسحاق ما أحب أن لي بحديثك هذا ملأ مسجدك هذا ذهباً مما يشير إلى قوته. (ابن ماجه مع التعليقات: ۲/ ۳۴۶).

چاشت کی نماز کا ثبوت:

مسلم شریف میں ہے:

عن معاذة أنها سألت عائشة رضي الله عنها كم كان رسول الله ﷺ يصلي صلاة الضحى قالت: أربع ركعات ويزيد ما شاء. (رواه مسلم: ۲۴۹/۱) غيصل و احمد بن

”مسندہ“، رقم: ۲۵۱۶۶، قال الشيخ شعيب: اسنادہ صحیح علی شرط الشيخین، وایسر عونۃ فی ”مسندہ“، ۱۱/۲، و اسحاق بن راہویہ رقم: ۱۳۰۱،

عن أبي سعيد الخدري رضی اللہ عنہ قال: كان نبي الله ﷺ يصلي الضحى حتى نقول: لا يدع ويدعها حتى نقول: لا يصلي. (رواه الترمذی: ۱۰۸/۱، فیصل، عبد بن حمید فی ”مسندہ“ رقم: ۸۹۱).

عن علي رضی اللہ عنہ أن رسول الله ﷺ كان يصلي من الضحى. (رواه أحمد فی ”مسندہ“، رقم: ۶۸۲، قال الشيخ شعيب: اسنادہ قوی، و ابو یعلیٰ فی ”مسندہ“ رقم: ۳۳۴، و قال الہیثمی فی ”المجمع“ (رقم: ۳۴۰۴): رواہ احمد و أبو یعلیٰ إلا أنه قال: كان يصلي الضحى. و رجال أحمد ثقات).

اور عید کے دن نہیں پڑھی یہ اس کی کراہت کی دلیل ہے یا ہمیشہ لا الہ الا اللہ کے ساتھ محمد رسول اللہ کا جملہ ہوتا تھا اور اذان کے آخر میں نہ ہوتا اس کے نہ ہونے کی دلیل ہے یا جہ کے لئے اذان کا ہونا اور عیدین کے لئے نہ ہونا یا گوشت طبعاً مرغوب تھا پھر بھی صب (گوہ) نہ کھانا کراہت کی دلیل ہے۔

صاحب ہدایہ (۵۹۳ھ) نے ”لم يفعل ذلك مع حرصه على الصلاة“ میں اس علت کی طرف اشارہ فرمایا ورنہ اگر صاحب ہدایہ عدم فعل کو بدعت اور کراہت کی دلیل مانتے تو نماز سے پہلے تلفظ بالذیہ کو کیوں حسن یعنی مستحب فرماتے ”و يحسن ذلك لاجتماع عزيمته“. (الهدایہ: ۱/۹۶، باب شروط الصلاة). جبکہ تلفظ بالذیہ نماز سے پہلے رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں۔

بالفاظ دیگر یہ ہے کہ اس کا مقتضی و سبب موجود ہوتے ہوئے نہ کرنا کراہت کی دلیل ہے۔

شخ غماری لکھتے ہیں:

قسم العلماء ترك النبي ﷺ الشيء ما على نوعين نوع لم يوجد ما يقتضيه في عهده ثم حدث له مقتضى بعده فهذا جائز على الأصل وقسم تركه النبي ﷺ مع وجود المقتضى لفعله في عهده وهذا الترك يقتضى منع المتروك ومثل ابن تيمية لذلك بالاذان بصلاة العيدين فمثل هذا الفعل تركه النبي ﷺ مع وجود ما يقتضى لأنه أمر بالاذان للجمعة وصلى العيدين بلا اذان ولا إقامة دل تركه على أن تركه سنة فليس لأحد أن يزيد فيه وذهب إليه الشاطبي وابن حجر الهيتمي. انتهى ملخصاً. (حسن التفهم والدرك، ۲۴). واللہ اعلم۔

آنحضور ﷺ کی وفات کے بعد ندا کا حکم:

سوال: روایتِ توسل میں آنحضرت ﷺ کی طرف آپ کی وفات کے بعد اور قبر کے سامنے نہ ہوتے ہوئے ندا ”یا محمد“ مذکور ہے، اس کا کیا حکم ہے؟

ملاحظہ ہو ”المعجم الصغير“ للطبرانی میں ہے:

”حدثنا طاهر بن عيسى، قيس المقيري المصري التميمي حدثنا أصبغ بن الفرج حدثنا عبد الله بن وهب عن شبيب بن سعيد المكي عن روح بن القاسم عن أبي جعفر الخطمي المدني عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف عن عمه عثمان بن حنيف أن رجلاً كان يختلف إلى عثمان بن عفان ؓ في حاجة له فكان عثمان ؓ لا يلتفت إليه ولا ينظر في حاجته فلقي عثمان بن حنيف فشكا ذلك إليه، فقال له عثمان بن حنيف: أئت الميضاة فتوضأ ثم أئت المسجد فصل فيه ركعتين ثم قل: اللهم إني أسئلك وأتوجه إليك بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم نبي الرحمة، يا محمد إني أتوجه بك إلى ربك [ربي] عز وجل فيقضي لي حاجتي... الخ. (رواه الطبراني في المعجم الصغير: ۱/۱۸۳، دار الفکر).

واقعہ کا خلاصہ درج ذیل ہے:

ابو امامہ سہل بن حنیف ؓ اپنے چچا عثمان بن حنیف ؓ سے نقل کرتے ہیں کہ ایک شخص حضرت عثمان ؓ کے پاس اپنی کسی ضرورت کی وجہ سے آیا کرتا تھا لیکن حضرت عثمان ؓ کسی شغولی کی وجہ سے اس کی طرف توجہ نہیں فرماتے تھے، اور نہ اس کی حاجت پوری فرماتے تھے تو وہ شخص حضرت عثمان بن حنیف ؓ سے ملا اور ان سے ان کی شکایت کی تو حضرت عثمان بن حنیف ؓ نے ان کو کہا وضو کا پانی لاؤ اور وضو کرو اور مسجد جا کر دو رکعت نماز پڑھو اور یہ دعا کرو:

”اللَّهُمَّ إني أسئلك وأتوجه إليك بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم نبي الرحمة يا محمد إني أتوجه بك إلى ربك عز وجل فيقضي لي حاجتي“ پھر اپنی حاجت کا تذکرہ کرو، اس

شخص نے ایسا ہی کیا اور پھر حضرت عثمان ؓ کے پاس گیا تو بہت اکرام کیا اور ان کی حاجت بھی پوری فرمائی اس کے بعد وہ شخص حضرت عثمان بن حنیف ؓ سے ملے اور ان کا شکریہ ادا کیا تو حضرت عثمان بن حنیف ؓ نے فرمایا ایک مرتبہ میں حضور ﷺ کے پاس حاضر تھا کہ ایک نابینا شخص خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور نابینائی کی شکایت کی تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا آپ صبر کریں تو اس شخص نے کہا مجھے لیکر چلنے والا کوئی شخص نہیں ہے، اور مجھے بہت تکلیف ہے تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا وضو کا پانی لاؤ اور وضو کرو پھر دو رکعت نماز پڑھو اور یہ دعا کرو، جو گذر چکی۔ حضرت عثمان بن حنیف ؓ فرماتے ہیں خدا کی قسم ہم وہاں سے جدا نہیں ہوئے اور گفتگو کچھ لمبی ہو گئی یہاں تک کہ وہی شخص ہمارے پاس آئے وہ ایسے ٹھیک ہو گئے کہ گویا ان کی آنکھ میں کوئی نقص نہیں تھا۔

الجواب: نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح الفاظ دعا سکھائے ہیں ہمارے ذمہ ان الفاظ کا اتباع کرنا ہے، اور توسل کی حدیث میں ”یا محمد“ کے الفاظ مذکور ہیں یہ بھی حضور ﷺ نے تعلیم فرمائے ہیں اس کی حکایت ہم کر رہے ہیں، لہذا اس دعا کا پڑھنا درست ہے، اگرچہ آپ ﷺ کی موجودگی میں نہ ہو اور قبر اطہر کے سامنے نہ ہو، اس لئے کہ آپ ﷺ کو سنا نایا آپ ﷺ سے حاجت مانگنا مقصود نہیں ہے، بلکہ الفاظ نبوی کی حکایت مقصود ہے، سننے والے اور حاجت روا تو اللہ رب العزت ہیں، اگر کوئی شخص اس نیت سے یہ دعا پڑھے کہ نبی علیہ السلام دور سے سنتے ہیں اور آپ ﷺ ہی حاجت کو پورا کریں گے اور شفا دیں گے، یہ حرام ہے، اور اس طرح دعا کرنا درست نہیں۔

عمدة القاری میں ہے:

فإن قلت: ما الحكمة في العدول عن الغيبة إلى الخطاب في قوله: ”عليك أيها النبي“ مع أن لفظ الغيبة هو الذي يقتضيه السياق كان يقول: السلام على النبي فينتقل من تحية الله إلى تحية النبي ثم تحية النفس ثم إلى تحية الصالحين .

قلت: أجاب الطيبي: بما محصله، نحن نتبع لفظ الرسول بعينه الذي علمه للصحابة.

(عمدة القاری: ۵۸۴/۴).

الادب المفرد کی شرح میں ہے:

”السلام علیک“ هذا هو المشروع أن يقول المصلي سرّاً، كما كان الصحابة يقولونه سرّاً في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وبعد وفاته صلى الله عليه وسلم، سواء كانوا قريباً من النبي صلى الله عليه وسلم أو بعيداً منه، في مسجده أو في مسجد آخر، في المدينة أو في البيت، أو الصحراء أو في بلاد بعيدة، وإن كان السياق يقتضي أن يوتى بلفظ الغيبة؛ لأن المصلي ينتقل من تحية الله إلى تحية النبي ثم إلى تحية النفس ثم إلى الصالحين. قال الطيبي... ويحتمل أن يقال على طريق أهل العرفان: إن المصلين استفتحوا باب الملكوت بالتحيات، فأذن لهم بالدخول في حريم الحبي الذي لا يموت، فقرت أعينهم بالمناجاة، فنبهوا على أن ذلك بواسطة نبي الرحمة وبركة متابعتة، فالتفتوا فإذا الحبيب في حرم الحبيب حاضر، فأقبلوا عليه قائلين: ”السلام عليك...“

والخطاب ليس على إرادة الاستماع، وإن كان الأصل في الخطاب يوتى به لإسماع المخاطب، فكثيراً ما يوتى به لغير ذلك، كما هو كثير فاش في كلام العرب والسنة وكلام الصحابة وفي كلام الناس، كما في الندبة وذكر المرء حبيبه في غيبته وأمثال ذلك... فكانت هذه الأمور تجري بمرأى ومسمع من الصحابة، فلم يكن يخطر ببال أحدهم أن النبي صلى الله عليه وسلم يسمع ما يتكلم به الناس في بيوتهم، وإن أمكن أن تحرق له العادة في بعض ذلك، إلا أن الذي جرى عليه خرق العادة أن يخبر الله تعالى نبيه بما شاء لا أن يسمعه كلام من بعد عنه، وإن كان ذلك مما يجوز عقلاً. فالصحابة لم يكونوا يتوهمون أن الخطاب على إرادة الاستماع... الخ. (فضل الله الصمدني توضيح الادب المفرد: ۲/ ۲۹۸-۲۹۹، باب السلام اسم من أسماء الله عز وجل، ط: بيروت).

فتاویٰ محمودیہ میں ہے:

سوال: یا رسول اللہ کہتا کیسا ہے:

جواب اگر یہ عقیدہ ہو کہ ہر جگہ حاضر و ناظر ہیں تو شرک ہے البتہ روضۂ اقدس پر حاضر ہو کر یا رسول اللہ کہتا

درست ہے۔ (فتاویٰ محمودیہ: ۹/۴۰۸، کتب خانہ مظہری)۔

فتاویٰ رحیمیہ میں ہے:

سوال: یا رسول اللہ کہنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب: یا رسول اللہ کہنے میں بڑی تفصیل ہے بعض طریقے سے جائز اور بعض طریقے سے ناجائز ہے...
 اہل قولہ، مطلب یہ کہ نزدیک ہو یا دور صحیح عقیدہ کے ساتھ صلوٰۃ و سلام پڑھتے وقت یا رسول اللہ کہا جائے تو وہ جائز ہے مگر یہ عقیدہ ہونا چاہئے کہ دور سے پڑھتے ہوئے درود و سلام آپ کو بذریعہ فرشتہ پہنچائے جاتے ہیں، خدا کی طرح بنفس نفیس سن لینے کا عقیدہ نہ رکھے، اسی طرح التحیات میں ”السلام علیک ایہا النبی“ کہہ کر سلام پہنچایا جاتا ہے اس میں کوئی شک و شبہ نہیں، نیز قرآن پاک پڑھتے وقت ﴿یا ایہا المزمّل﴾ عبارت کے طور پر پڑھا جاتا ہے اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، اس کو حاضر و ناظر کی دلیل بنالینا جہالت ہے، نیز حاضر و ناظر کے عقیدے کے بغیر فقط جوشِ محبت میں ”یا رسول اللہ“ کہا جائے یہ بھی جائز ہے، کبھی عنایتِ محبت اور شہیدِ غم کی حالت میں حاضر و ناظر کے تصور کے بغیر غائب کے لیے لفظ ندا بولتے ہیں یہ بھی جائز ہے، کبھی صرف تخیل کے طریقے کے ساتھ شاعرانہ و عاشقانہ خطاب کیا جاتا ہے اس میں بھی کوئی حرج نہیں، شعر اتو دیواروں اور کھنڈرات کو مخاطب بناتے ہیں یہ ایک محاورہ ہے حاضر و ناظر وغیرہ کا کوئی عقیدہ یہاں نہیں ہوتا، البتہ بدوں صلوٰۃ و سلام حاضر ناظر جان کر حاجت روائی کے لئے اٹھتے بیٹھتے ”یا رسول اللہ“ ”یا علی“ ”یا غوث“ وغیرہ کہنا بیشک ناجائز اور ممنوع ہے۔ (فتاویٰ رحیمیہ: ۲/۶۲-۶۳، مکتبۃ الاحسان، دیوبند)۔

تسکین الصدور میں حضرت مولانا سرفراز خان صفدر صاحبؒ (۱۴۳۲ھ) فرماتے ہیں:

حضرت مولانا غلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں: اقول: اس قصہ میں تو خود فخر عالم زندہ اس عالم میں تھے اور آپ ہی کے حکم سے یہ عمل ہوا تھا، آپ ان کی خدمت میں حاضر تھے تو اس وقت میں تو کوئی ضرورت جواب و توجیہ کی نہیں اور بعد آپ کے معمول ہے تو اسی طرح سمجھ کر ہے کہ آپ کی خدمت میں تبلیغ ہوتی ہے ملائکہ پہنچاتے ہیں علمِ استقلالی (یعنی بغیر فرشتوں کے پہنچانے کے۔ صفدر) نہ اس میں ہے اور نہ اس عقیدہ سے پڑھتا اس کا درست ہے تو ایسی حالت میں یہ بھی شرک ہو جائے گا۔ (تسکین الصدور،

ص ۲۳۳، بحوالہ البراہین القاطعہ، ۲۱۹)۔ واللہ اعلم۔

یا محمد اہ کہنے کا حکم:

سوال: اگر کسی کے پاؤں سن ہو جائے یعنی بے حس ہو جائے تو حدیث میں ”یا محمد اہ“ کہنے کا ذکر ہے، اس میں غیر اللہ سے مدد مانگنے کا شبہ ہے، اس کی کیا تحقیق ہے؟

الجواب: حدیث مذکور ضعیف ہے، اگر حدیث ثابت بھی ہو تو ”یا“ ندا کے لئے نہیں ہے کیونکہ یا کے لفظ سے ہر جگہ ندا مطلوب نہیں ہوتی، کبھی اظہار محبت ہوتی ہے، جیسے بیماری میں کوئی شخص وائے اماں کہتا ہو تو سنانا مقصود نہیں اظہار محبت مقصود ہے، اس حدیث میں بھی ”اذکر احب الناس الیک“ کا ذکر ہے یعنی محبوب کا ذکر مقصود ہے سنانا مقصود نہیں، لہذا مطلب ٹھیک ہے۔

ملاحظہ ہو عمل الیوم واللیلہ میں ہے:

حدثني محمد بن إبراهيم الأنماطي وعمر بن الحنيد بن عيسى قال: حدثنا محمود بن خدش قال: حدثنا أبو بكر بن عياش قال: حدثنا أبو إسحاق السبيعي عن أبي سعيد قال: كنت أمشي مع ابن عمر رضي الله عنه، فخدرت رجله، فجلس فقال له رجل: اذكر أحب الناس إليك، فقال: يا محمد اه! فقام فمشى. (عمل اليوم والليلة لابن السني، باب ما يقول الرجل اذا خدرت رجلاه، رقم: ۱۶۹).

وفي رواية له عن إسرائيل عن أبي إسحاق عن الهيثم بن حنش قال: كنا عند عبد الله بن عمر رضي الله عنه فخدرت رجله، فقال له رجل: اذكر أحب الناس إليك فقال: يا محمد، قال: فكأنما نشط من عقال. (عمل اليوم والليلة لابن السني، رقم: ۱۷۱). (استادہ ضعیف، الہیثم ہذا مجهول).

وفي رواية له (رقم ۱۷۰). عن مجاهد عن ابن عباس رضي الله عنه قال: خدرت رجل رجل عند ابن عباس رضي الله عنه فقال ابن عباس رضي الله عنه: اذكر أحب الناس إليك، فقال: محمد فذهب خدره.

قلت: إسناده ضعيف جداً؛ فيه غياث بن إبراهيم، قال أحمد، والبخاري، والنسائي، والدارقطني: متروك الحديث، وقال يحيى: ليس بثقة، وقال مرة: كان كذاباً. وقال السعدى وابن حبان: يضع الحديث. (الضعفاء لابن الجوزي: ۲/ ۲۴۷، ترجمة: ۲۶۸۹).

حديث ابن عمر رضي الله عنهما: رواه البخاري في "الأدب المفرد" (رقم: ۹۶۴)، ابن الجعد في "مسنده" (۳۶۹)، وابن سعد في "الطبقات" (۱۵۴/۴)، وابن عساكر في "التاريخ" (۱۷۷/۳۱)، والمزي في "تهذيب الكمال" (۱۴۳/۱۷).

قال الدارقطني في "العلل" (۲۴۲/۱۳، رقم: ۳۱۴۰): وسئل عن حديث أبي عبيد، عن ابن عمر رضي الله عنهما: أن رجله خدرت، فجلس، فقال له: اذكر أحب الناس فقال: يا محمداه! فانتشرت، فقام، فقال: يرويه أبو إسحاق السبيعي، واختلف عنه،

فرواه أبو بكر بن عياش، عن أبي إسحاق، عن أبي سعيد، عن ابن عمر رضي الله عنهما.

(قلت: إسناده ضعيف، أبو سعيد هذا لأدري من هو، وأبو بكر بن عياش متكلم فيه).

ورواه الثوري، عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن — مولى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، عن ابن عمر رضي الله عنهما.

وقال زهير: عن أبي إسحاق عن عبد الجبار بن سعيد، عن ابن عمر رضي الله عنهما.

وقال إسرائيل: عن أبي إسحاق، عن سمع ابن عمر رضي الله عنهما مرسلاً. وهو مجهول.

حدثنا أحمد بن عيسى بن السكن، قال: حدثنا إسحاق بن زريق، قال: حدثنا إبراهيم بن خالد، قال: حدثنا رباح بن زيد، قال: حدثنا أبو عبد الرحمن الخراساني — يعني ابن المبارك عن الثوري، عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن — مولى ابن الخطاب، قال: خدرت... الخ. انتهى.

وفي غريب الحديث (۶۷۳/۲): قال: حدثنا شعبة عن أبي إسحاق عن سمع ابن

عمر رضي الله عنهما. (قلت: إسناده ضعيف لإبهام الراوى عن ابن عمر رضي الله عنهما).

خلاصہ یہ ہے کہ ابواسحاق کا اضطراب ہے، لہذا تمام طرق مخدوش ہیں۔

تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: (میزان الاعتدال: ۱۹۰/۴، وتہذیب الکمال: ۱۰۲/۲۲-۱۱۲، وتہذیب التہذیب: ۵۳/۸-۵۵)۔

بعض حضرات نے طبرانی اور بزار وغیرہ کی روایت بطور شاہد پیش کی ہے۔ روایت ملاحظہ ہو:

روی الإمام الطبرانی فی "الکبیر" (رقم: ۹۶۲) و "الأوسط" (رقم: ۹۲۲۲) و "الصغیر" (۲۴۵/۲) بسندہ عن أبي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا طنت أذن أحدكم فليذكرني وليصل علي... الخ.

وأيضاً رواه البزار فی "مسندہ" (۳۸۸۴/۳۲۸/۹)، والبوصیری فی "الزوائد" (۱۳۸/۱۰)، وابن السنی فی "عمل الیوم اللیلۃ" (رقم: ۱۶۵)۔

لیکن یہ روایت بھی ضعیف ہے، اس کی سند میں معمر بن محمد بن عبید اللہ پر کلام ہے۔

قال السیوطی فی "اللائلی المصنوعۃ" (۲۴۲/۲): قال البخاری: معمر وأبوہ کلاهما منکر الحدیث.

وقال السخاوی فی "المقاصد" (۷۰/۸۹/۱): سندہ ضعیف، بل قال العقیلی: إنه لیس له أصل.

وأيضاً فیہ حبان بن علی؛ وهو ضعیف.

وللمزید من البحث انظر: (تلخیص الذہبی: ۱۵۸/۱، وکشف الخفاء برقم ۲۹۲، واللائلی المصنوعۃ: ۲۴۲/۲، الموضوعات لابن الجوزی: ۷۶/۳، وتنزیہ الشریعۃ: ۳۸/۳۵۹)۔

اگر کسی کا یہ عقیدہ نہیں کہ حضور ﷺ شفا دینے والے ہیں، اور یہ بھی عقیدہ نہیں کہ آپ دور سے سنتے ہیں، محض مبارک نام کی برکت کی وجہ سے پڑھتا ہے تو درست ہے، البتہ یا محمد اہ کا وظیفہ پڑھنا درست نہیں۔
الادب المفرد کی شرح میں مذکور ہے:

وفي رواية عند ابن السني "يا محمدا" بلفظ الندبة، وفي أخرى عنده "محمد" بدون

”یا“ وعلیٰ کل حال فصورۃ النداء فی بعض الروایات لیس علی حقیقۃ ولا یتوہم أنه للاستغاثۃ أو الاستعانة ، وإنما المقصود إظهار الشوق وإحرام نار المحبة، وذكر المحبوب یسخن القلب وینشطه فیذهب انجماد الدم فیجری فی العروق، وهذا هو الفرح، والخطاب قد یكون لا علی إرادة الاستماع . (فضل اللہ الصمدی توضیح الادب المفرد: ۲/۲۷۹، باب ما ینقول الرجل اذا حدثت رجله، ط: بیروت).

ارشاد الطالین میں ہے:

ولا یصح الذکر بأسماء الأولیاء علی سبیل الوظیفۃ أو لقضاء الحاجة كما یقرؤون الجہال .

آنحضرت کا ذکر ایسے طریقہ پر کرنا جو شریعت میں نہیں ہے، مثلاً کوئی شخص یا محمدؐ، یا محمدؐ کا وظیفہ پڑھنے لگے، یہ جائز نہیں۔ واللہ اعلم۔

اظہارِ افسوس کے لئے سکوت کرنے کا شرعاً حکم:

سوال: بعض جگہ کسی واقعہ پر اظہارِ افسوس کے لئے ایک منٹ کا سکوت کیا جاتا ہے شرعاً یہ طریقہ درست ہے یا نہیں؟

الجواب: شرعاً اس کا ثبوت نہیں ہے۔ اور اس کو عبادت سمجھنا مکروہ تحریمی ہے، نہ زندوں کو اس سے فائدہ پہنچتا ہے نہ مردوں کو۔

شریعت سابقہ میں ”صوم الصمت“ جائز تھا حضرت مریم رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بارے میں قرآن کریم میں مذکور ہے: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْماً فَلْنِ أَكَلِمَ الْيَوْمِ أَنْسَباً﴾ اور ہماری شریعت میں اس کو ناجائز قرار دیا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ مجوسیوں کا طریقہ ہے۔ ملاحظہ ہو:

(قرولہ وصوم صمت) وهو أن لا يتكلم فيه لأنه تشبه بالمجوس فإنهم يفعلون. (فتاویٰ

الشامی: ۳۷۶/۲، سعید).

علامہ آلوسیؒ (۱۲۱۷-۱۲۷۷ھ) مذکورہ آیت کریمہ کے ذیل میں تحریر فرماتے ہیں:

وقال بعضهم: المراد به الصوم عن المفطرات المعلومة وعن الكلام وكانوا لا يتكلمون في صياهم وكان قربة في دينهم فيصح نذره، وقد نهى النبي ﷺ عنه فهو منسوخ في شرعنا كما ذكره الجصاص في كتاب الأحكام وروى عن أبي بكر ﷺ أنه دخل على امرأة قد نذرت أن لا تتكلم فقال: إن الإسلام هدم هذا فتكلمي. (روح المعاني: ۸۶/۱۶).

ابن قدامہؒ (۵۳۱-۶۲۰ھ) نقل فرماتے ہیں:

وليس من شريعة الإسلام الصمت عن الكلام وظاهر الأخبار تحريمه، قال قيس بن مسلم: دخل أبو بكر الصديق ﷺ على امرأة من أحسن يقال لها زينب فرآها لا تتكلم فقال: مالها لا تتكلم؟ قالوا: حجت مصمتة، فقال لها: تكلمي فإن هذا لا يحل، هذا من أعمال الجاهلية فتكلمت، رواه البخاري. وروى أبو داود بإسناده عن علي ﷺ قال حفظت عن رسول الله ﷺ أنه قال: "لا صمات يوم إلى الليل". وروي عن النبي ﷺ أنه نهى عن صوم الصمت. (المغني: ۱۴۹/۳، دار الكتب العلمية).

در مختار میں ہے:

ويكره تحريماً (صمت) إن اعتقده قربة وإلا لا...

وقال الشامي: وإنما كره لأنه ليس في شريعتنا لقوله عليه الصلاة والسلام: "لا يتم بعد احتلام ولا صمات يوم إلى الليل" رواه أبو داود، وأسد أبو حنيفة عن أبي هريرة ﷺ "أن النبي ﷺ نهى عن صوم الوصال وعن صوم الصمت" فتح. (فتاویٰ الشامی: ۴۴۹/۲، سعید).

مزید ملاحظہ ہو: (فتاویٰ رحیمیہ: ۶۸/۲، مکتبۃ الاحسان، دیوبند) واللہ اعلم۔

محفل میلاد منعقد کرنے کا حکم:

سوال: آپ ﷺ کے یوم ولادت پر محفل میلاد منعقد کرنا جائز ہے یا نہیں جس کو عرف میں میلاد النبی کہتے ہیں، اگر جائز ہے تو اس کی کیا صورت ہے، اور علمائے دیوبند کا اس مسئلہ میں کیا عمل ہے؟

الجواب: آنحضرت ﷺ کا ذکر مبارک ایسی بابرکت چیز ہے کہ اس کو ہر وقت مسلمانوں کے رگ و ریشہ میں سرایت کر جانا چاہئے تھا اور کوئی وقت آپ ﷺ کے تذکرہ سے خالی نہ ہونا چاہئے تھا، صرف ولادت شریفہ اور معراج شریف کے ذکر پر اکتفاء نہیں بلکہ آپ ﷺ کی ہر بات یہاں تک کہ آپ ﷺ کی نشست و برخاست، طعام و لباس اخلاق و عبادات مجاہدات و ریاضات، افعال و احکام اور امر و نواہی سب کا ہی تذکرہ کرنا مسلمان کے لئے باعثِ اجر و ثواب ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ سنت کے مطابق ہو۔

ملاحظہ ہو فتاویٰ رحیمیہ میں ہے:

حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پٹی (۱۱۳۳-۱۲۲۵ھ) فرماتے ہیں:

إن القول لا يقبل مالم يعمل به وكلاهما لا يقبلان بدون النية والقول والعمل والنية لا تقبل مالم توافق السنة. (ارشاد الطالبین، ص: ۲۸).

یعنی قول بلا عمل درست نہیں ہوتا اور یہ دونوں (قول و عمل) بلا صحیح نیت کے مقبول نہ ہوں گے اور قول و عمل اور نیت مقبول ہونے کے لئے ضروری ہے کہ سنت کے موافق ہوں۔

اور آیت کریمہ: ﴿لِيُبلِّغُكُمْ اَيْكُم احسن عملاً﴾ کی تفسیر میں ہے:

ذكروا في تفسير أحسن عملاً وجوهاً أحدها أن يكون أخلص الأعمال وأصوبها لأن العمل إذا كان خالصاً غير صواب لم يقبل وكذا الك إذا كان صواباً غير خالص فالخالص أن يكون لوجه الله والصواب أن يكون على السنة. (التفسير الكبير: ۲/۸).

یعنی ”أحسن عملاً“ سے مراد عمل مقبول ہے اور عمل مقبول وہ ہے جو خالص ہو۔ اور صواب ہو، اگر عمل خالص ہے مگر صواب نہیں ہے تو وہ مقبول نہیں، اور جو عمل صواب ہو مگر خالص نہ ہو وہ بھی مقبول نہیں، عمل خالص وہ

ہے جو محض اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کے لئے کیا جائے اور صواب وہ ہے جو سنت کے مطابق ہو۔
الاعتصام میں ہے:

من عمل عملاً بلا اتباع سنة فباطل عمله، جو بھی عمل اتباع سنت کے بغیر کیا جائے گا وہ باطل ہے۔ (الاعتصام ۱/۹۵، المكتبة التجارية).

حضرت سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں: لا يستقيم قول وعمل ونية إلا بموافقة السنة. کوئی قول اور عمل اور نیت درست نہیں جب تک کہ رسول اللہ ﷺ کی سنت کے موافق نہ ہو۔ (تلمیس ابلیس ص: ۹).

حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کا ارشاد ہے: لا يقبل قول بلا عمل ولا عمل بلا إخلاص وإصابة السنة. (فتح ربانی: ۱/۱۴). کوئی قول عمل کے بغیر قابل قبول نہیں اور کوئی عمل اس وقت تک قبول نہیں جب تک اس میں اخلاص نہ ہو اور وہ سنت کے موافق نہ ہو۔ (فتاویٰ رحیمیہ: ۱/۴۹۳، مکتبۃ الاحسان، دیوبند).

لیکن افسوس صد افسوس! آج کل محبت کے دعوے کرنے والوں نے حضور ﷺ کے ذکر کا ایک نیا طریقہ اختیار کیا ہے کہ رجب الاول کی بارہویں تاریخ کو یوم میلاد مناتے ہیں اور اس کا نام میلاد النبی ﷺ رکھا ہے، جب کہ اس مجلس کا آغاز چھٹی صدی کے آخر میں ہوا، ابتدائے اسلام سے چھ سو برس تک اس محفل کا پتہ نہیں تھا اور عمر بن محمد نے شہر موصل میں سب سے پہلے اس کو ایجاد کیا۔ اس میں بہت سارے منکرات شامل ہو گئے ہیں۔
ملاحظہ ہو فتاویٰ رحیمیہ میں ہے:

آج کل رسمی مجالس میلاد میں لوگ جمع ہو کر جاہل شعراء کے قصائد اور مصنوعی اور من گھڑت روایات کو برعایت نغمہ و ترنم پڑھتے ہیں، اس میں بے نمازی و فاسق بھی ہوتے ہیں اور اس مذکورہ طریقہ کو ضروری سمجھتے ہیں یہ خلاف سنت اور بدعت ہے، نہ صحابہ کرام نہ تابعین اور تبع تابعین اور ائمہ کرام میں سے کسی سے ثابت ہے۔
(فتاویٰ رحیمیہ: ۱/۴۹۳، مکتبۃ الاحسان، دیوبند).

مزید برآں ان کا عقیدہ ہے کہ مجلس میلاد میں حضور ﷺ تشریف لاتے ہیں، یہ خیال اور عقیدہ اصول شریعت کے لحاظ سے درست نہیں، ہر جگہ حاضر و ناظر ہونا اللہ تعالیٰ کی صفات خاصہ میں سے ہے۔
ملاحظہ ہو مدخل میں ہے:

ألا ترى أنهم لما خالفوا السنة المطهرة وفعّلوا المولود لم يقتصروا على فعله بل زادوا عليه ما تقدم ذكره من الباطل المتعدده. (المدخل: ۱۵۷/۱ بحوالہ فتاویٰ رحیمیہ: ۱/۴۹۴)۔
علمائے دیوبند نے اس مرویہ طریقت جس میں خرافات وغیرہ ہوتے ہیں اس کے باطل و بدعت ہونے کی تصریح فرمائی ہے۔

ملاحظہ ہو: (امداد المفتین ۳/۲، ط: دارالاشاعت، واداء الاحکام: ۱/۱۸۷، و احسن الفتاویٰ: ۱/۳۸۳، و فتاویٰ رحیمیہ: ۱/۳۹۲، و خیر الفتاویٰ: ۱/۵۸۷، و کفایت المفتی: ۱/۱۲۷، دارالاشاعت، و راجع سنت ص ۱۶۷-۱۶۸، محفل میلاد، مکتبہ صفدریہ)۔
راجع سنت میں مذکور ہے:

پوری چھ صدیاں گزر چکی تھیں کہ اس بدعت کا کہیں مسلمانوں میں رواج نہ تھا، یہ نہ تو کسی صحابی کو سوجھی نہ تابعی کو نہ کسی محدث کو اور نہ کسی فقیہ کو نہ کسی بزرگ کو اور نہ کسی ولی کو، یہ بدعت اگر سوجھی تو ایک مسرف بادشاہ کو اور اس کے رفیق دنیا پرست مولوی کو، یہ بدعت ۶۰۴ھ میں موصل شہر میں مظفر الدین کو کمری بن اربل (م ۶۳۰ھ) کے حکم سے ایجاد ہوئی جو ایک مسرف اور دین سے بے پرواہ بادشاہ تھا۔ (راجع سنت ص ۱۶۲، محفل میلاد کی تاریخ، مکتبہ صفدریہ)۔

خلاصہ یہ ہے کہ جشن میلاد کے نام پر جو خرافات رائج کر دی گئی ہیں اور جن میں ہر سال مسلسل اضافہ کیا جا رہا ہے یہ اسلام کی دعوت اور اس کی روح اور اس کے مزاج کے بکسر منافی ہے، لہذا اتمام رسومات و منکرات کا ترک کرنا لازم ہے اللہ تعالیٰ ہم تمام کو بدعات و خرافات سے بچائیں اور رسول اللہ ﷺ کی صحیح عظمت و محبت اور اطاعت نصیب فرمائیں۔ آمین! - واللہ اعلم۔

محفل میلاد اور اس میں قیام کرنے کا حکم:

سوال: محفل میلاد اور اس میں قیام، میت کا چالیسواں شب جمعہ کی خیرات یہ مسکوت عنہ ہیں تو ان کو بدعت کیوں کہا جاتا ہے؟

الجواب: محفل میلاد وغیرہ فی نفسہ مباح ہیں لیکن جب ان کو واجب یا سنت سمجھا جائے یا اپنی طرف

سے ان کے اوقات کی تعیین کی جائے، اور وقتِ معین میں زیادہ ثواب سمجھا جائے، اور نہ کرنے والوں پر تکبیر کی جائے، وغیرہ تو ان کو بدعت قرار دیا جائے گا۔

علامہ شامیؒ نے بدعت کی تعریف درج ذیل الفاظ میں نقل فرمائی ہے:

ما أحدث على خلاف الحق المتلقى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من علم أو

عمل أو حال بنوع شبهة واستحسان وجعله ديناً قوياً وصراطاً مستقيماً. (حاشیة ابن

عابدین: ۱/ ۵۶۰، ط: سعید، البحر الرائق: ۱/ ۳۴۹، کوئٹہ).

مولانا شبیر احمد عثمانی لکھتے ہیں:

بدعت کہتے ہیں ایسا کام کرنا جس کی اصل کتاب و سنت اور قرونِ مشہود لہا بالکثیر میں نہ ہو اور اس کو دین

اور ثواب کا کام سمجھ کر کیا جائے۔ (راہِ سنت ص: ۷۹، بحوالہ مآثر شریف، ص: ۷۰۲)۔

مفتی کفایت اللہؒ (م ۱۳۷۲ھ) لکھتے ہیں:

بدعت ان چیزوں کو کہتے ہیں جن کی اصل شریعت سے ثابت نہ ہو یعنی قرآن مجید اور احادیث شریف میں

اس کا ثبوت نہ ملے اور رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام اور تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ میں اس کا وجود نہ ہو، اور

اسے دین کا کام سمجھ کر کیا یا چھوڑا جائے۔ (راہِ سنت ص: ۷۹ بحوالہ تعلیم الاسلام، حصہ چہارم، ص: ۲۷).

الدر المختار میں ہے:

وكل مباح يؤدي إليه (أي إلى اعتقاد السنية أو الوجوب) فمكروه. وفي رد المحتار:

(قوله فمكروه) الظاهر أنها تحريمية لأنه يدخل في الدين ما ليس منه. (رد المحتار: ۲/ ۱۲۰،

سعید).

عبادات کے اندر اپنی طرف سے اوقات اور کیفیات کا تعین کرنا بدعت ہے۔

مسلم شریف میں ہے:

”لا تَخْصُوا لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ بِقِيَامٍ مِنْ بَيْنِ اللَّيَالِي وَلَا تَخْصُوا يَوْمَ الْجُمُعَةِ بِصِيَامٍ مِنْ بَيْنِ

الایام إلا أن يكون في صوم يصوم أحدكم . (رواه مسلم: ۱، ۳۶۱، قدیمی)۔
الاعتصام میں ہے:

ومنها: التزام العبادات المعينة في أوقات معينة لم يوجد لها ذلك التعيين في الشريعة . (الاعتصام: ۱/۲۹، دارالكتب العلمية، بيروت)۔
البحر الرائق میں ہے:

ولأن ذكر الله تعالى إذا قصد به التخصيص بوقت دون وقت أو بشيء دون شيء لم يكن مشروعاً حيث لم يرد الشرع به لأنه خلاف المشروع . (البحر الرائق: ۲/۱۵۹، ط: الماحدية)۔
حضرت مولانا سرفراز خان صاحبؒ فرماتے ہیں:

یہ ضروری نہیں کہ کوئی چیز اصل ہی میں بُری ہو تو وہ بدعت ہوگی بلکہ وہ اہم طاعات اور عبادات بھی جن کو شریعت نے مطلق چھوڑا ہے ان میں اپنی طرف سے قیود لگا دینا یا ان کی کیفیت بدل دینا، یا اپنی طرف سے اوقات کے ساتھ متعین کر دینا، یہ بھی شریعت کی اصطلاح میں بدعت ہوگی، اور شریعت اسلامی اس کو پسند نہیں کرے گی۔ (راؤنٹ، ص ۱۱۸، باب چہارم)۔

ہمارے اکابرینؒ نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ محفل میلاد وغیرہ فی نفسہ مباح ہے، البتہ خرابی ان بدعات و خرافات کی وجہ سے ہے جو ان میں پائی جاتی ہیں۔
امداد الفتاویٰ میں ہے:

والاحتفال بذكر الولادة الشريفة إن كان خالياً من البدعات المروجة فهو جائز بل مندوب كسائر أذكاره ﷺ۔ (امداد الفتاویٰ: ۶/۳۱۲، ط: کراچی)۔
حضرت مولانا سرفراز خان صاحبؒ فرماتے ہیں:

کسی بزرگ کے لیے جو بنفس نفیس آئے، بعض حالات میں بشرطیکہ افراط اور تفریط نہ ہو، قیام درست ہے اور اس پر امام نوویؒ وغیرہ نے ”قوموا الی سیدکم“ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، (شرح مسلم: ۲/۹۵)۔
مگر دیکھنا یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرامؓ کا عمل اس موقع پر کیا تھا، اور جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

اس موقع پر کس عمل کو پسند اور کس کو مکروہ سمجھتے تھے، حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ:

لم يكن شخص أحب إليه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا إذا راوه لم يقوموا لما يعلمون من كراهيته لذلك . (رواه الترمذی: ۱۰۰/۲، وقال: هذا حديث حسن صحيح، ومشکوٰۃ: ۴۰۳/۲، ومسنند احمد: ۱۵۱/۳، والادب المفرد، ص ۱۳۸).

حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی سے بڑھ کر اور کوئی محبوب نہ تھا لیکن جب وہ آپ کو دیکھتے تھے تو قیام نہ کرتے تھے، کیونکہ وہ جانتے تھے کہ آپ اس قیام کے عمل کو مکروہ سمجھتے تھے۔

اس صحیح حدیث سے یہ ثابت ہو گیا کہ آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اپنے لیے قیام کو پسند نہ کرتے تھے اور یہی وجہ ہے کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم باوجودیکہ ان کو آپ سے انتہائی محبت تھی، قیام نہ کرتے تھے، عجیب بات ہے کہ جس چیز کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی پسند نہ کرتے ہوں اور کمال محبت کے باوجود حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بھی اس پر عمل نہ کرتے ہوں تو پھر آج جب کہ آپ کا کسی مجلس میلاد میں آنا کسی شرعی دلیل سے ثابت ہی نہیں اور نہ کسی کو نظر آتے ہیں تو پھر قیام کو جائز اور مستحب قرار دیا جاتا ہے، بلکہ واجب اور فرض کہا جاتا ہے اور قیام نہ کرنے والے کی تکفیر کی جاتی ہے۔ (راہ سنت، ص ۱۶۸، میلاد میں قیام کرنا، مکتبہ صفیریہ).

مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: (راہ سنت، از ص ۱۱۸ تا ص ۱۷۰)۔ واللہ اعلم۔

مستحبات پر اصرار کا حکم، اور ”خیر العمل ما دیم علیہ“ کا مطلب:

سوال: ”خیر العمل ما دیم علیہ“ اس حدیث کا تقاضہ یہ ہے کہ اچھے کاموں پر دوام کرنا چاہئے، جبکہ مستحبات پر اصرار کرنے کو علماء بدعت کہتے ہیں، مثلاً نماز کے بعد دائیں جانب سے پھر کر چلنے کو بدعت کہتے ہیں، دونوں میں کیا تطبیق ہے؟

الجواب: شریعت مطہرہ نے محض کسی امر مستحب پر مداومت کرنے کو بدعت قرار نہیں دیا ہے، بلکہ کسی

امر مستحب یا مباح کے بارے میں وجوب کا اعتقاد رکھنا یا اس کو اپنے درجہ سے بڑھا دینا یہ بدعت ہے۔ ہاں کسی مستحب عمل کو مستحب سمجھ کر کرنا اور مداومت کے ساتھ کرنا یہ شریعت کی نگاہ میں پسندیدہ عمل ہے اور حدیث پاک کا بھی یہی منشا ہے۔ (جب کہ ضروری نہ سمجھا جائے اور نہ کرنے والے پر تکلیف نہ کی جائے)۔

ملاحظہ ہو علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں:

قلت: الكوفيون مذهبههم كراهة قراءة شيء من القرآن مؤقتة لشيء من الصلوات أن يقرأ سورة السجدة وهل أتى في الفجر كل جمعة. وقال الطحاوي: إذا رآه حتماً واجباً لا يجزئ غيره، أو رأى القراءة بغيرها مكروهة، أما لو قرأها في تلك الصلاة تبركاً أو تأسيماً بالنبي صلى الله عليه وسلم، أو لأجل التيسير فلا كراهة. وفي المحيط: بشرط أن يقرأ غير ذلك أحياناً لئلا يظن الجاهل أنه لا يجوز غيره. (عمدة القاري شرح صحيح البخاري: ۳۷/۵، كتاب الجمعة، ط: ملتان).

عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ نماز میں کسی سورت کو متعین کر لینا مکروہ ہے، اس اعتبار سے بروز جمعہ نماز فجر میں سورہ سجدہ اور سورہ دھرمداومت کے ساتھ پڑھنا مکروہ ہوگا، لیکن امام طحاویؒ نے فرمایا کراہت اس وقت ہوگی جب کہ اس کو لازم اور ضروری سمجھے ورنہ برکتہ اور اقتداءً بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم پڑھے تو کراہت نہیں، تاہم نماز باجماعت میں عام لوگ ہوتے ہیں اور جہلاء کے اس کو لازم سمجھنے کا اندیشہ ہے اس وجہ سے احیاناً ترک کر دینا چاہئے، ہاں انفرادی عمل ہو جس میں کسی کے اعتقاد کے خراب ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو مداومت مطلوب اور مستحسن ہے اور اس میں برکت اور اجر زیادہ ہے۔

حضرت نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن عمرؓ کے بارے میں فرمایا:

وعن سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب ؓ عن أبيه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "نِعْمَ الرجل عبد الله لو كان يصلي من الليل، قال سالم: فكان عبد الله بعد ذلك لا ينام من الليل إلا قليلاً." (متفق عليه).

و عن عبد الله بن عمرو بن العاص ؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا

عبد اللہ لا تکن مثل فلان؛ کان يقوم اللیل فترک قیام اللیل۔ (متفق علیہ)۔

مذکورہ بالا دونوں روایتوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مداومت کی طرف رغبت دلائی یہ مطلب نہیں کہ دونوں صحابی بالکل قیام اللیل نہیں کرتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عمر کے بارے میں شرح نے لکھا ہے کہ وہ قیام اللیل نہیں کرتے تھے اس لیے تنبیہ فرمائی، لیکن صحابی جلیل سے یہی متوقع ہے کہ وہ کرتے تھے لیکن مداومت نہیں کرتے تھے تو آپ نے مداومت کی طرف رغبت دلائی۔

ملاحظہ ہو علامہ عینیؒ (۷۲۳-۸۵۵ھ) دوسری حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وفیه: استحباب الدوام علی ما اعتاده المرء من الخیر من غیر تفریط. وفیه: الإشارة إلى کراهة قطع العبادة وإن لم تکن واجبة. (عمدة القاری: ۵/۵۰۴، کتاب التہجد، ط: ملتان)۔

(و کذا فی فتح الباری: ۳/۳۸، وفتح الملہم: ۵/۳۱۳، ط: دمشق)۔

علامہ حصکفیؒ (۱۰۲۵-۱۰۸۸ھ) جہد شکر کے تحت فرماتے ہیں:

مستحبة به یفتی لكنها تکره بعد الصلاة لأن الجهلة یعتقدونها سنة أو واجبة وکل مباح یؤدی إلیہ فمکروه. وفی رد المحتار: (قوله فمکروه) الظاهر أنها تحریمية لأنه یدخل فی الدین ما لیس منه. (الرد المختار مع رد المحتار: ۲/۱۲۰، باب سجود التلاوة، سعید)۔
کفایت المفتی میں ہے:

کسی امر مستحب کو ضروری سمجھنا اس کو حد کراہت تک پہنچا دیتا ہے جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث سے ثابت ہے۔ (کفایت المفتی: ۱/۱۵۷)۔

حدیث شریف میں ہے:

عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال: لا یجعل أحدکم للشیطان شیئاً من صلاحه یری أن حقاً علیہ أن لا ینصرف إلا عن یمینہ، لقد رأیت رسول اللہ ﷺ کثیراً ینصرف عن یماره. (رواہ البخاری، رقم: ۸۵۲، واللفظ لہ، ومسلم، رقم: ۷۰۷، وأبو داود، رقم: ۱۰۴۴، وابن ماجہ، رقم: ۹۳۰)۔

فتح الباری میں ہے:

وإنما كره ابن مسعود رضی اللہ عنہ أن يعتقد وجوب الانصراف عن اليمين. (فتح الباری: ۲/۳۳۸، وكذا في لامع الدراری: ۱/۳۴۵).

ملا علی قاری (م ۱۰۱۴ھ) مرقات میں فرماتے ہیں:

قال الطيبي: وفيه أن من أصر على أمر مندوب وجعله عزماً وما لم يعمل بالرخصة فقد أصاب منه الشيطان من الإضلال فكيف من أصر على بدعة أو منكر. (مرقلة شرح مشكاة: ۲/۳۵۳). واللہ سبحانہ اعلم۔

رسول اللہ ﷺ کی قبر اطہر پر عمارت و گنبد کی حیثیت:

سوال: رسول اللہ ﷺ کی قبر اطہر پر عمارت تو درست ہے کیونکہ آپ کی تدفین کمرہ میں ہوئی تھی لیکن پختہ گنبد بنانے کی کیا حقیقت ہے؟

الجواب: آنحضور ﷺ کی تدفین کمرہ میں مقصود تھی، کیونکہ وفات کا کمرہ مکان تدفین ہے اور یہی رسول اللہ ﷺ کو پختہ تھا، اور جب تدفین کمرہ میں مقصود تھی تو عمارت کی بقا بھی مقصود ہوگی اور اس کی بقا کا طریقہ عمارت کی پختگی ہے، اس لئے پختہ مکان آپ کے لئے منع نہیں ہے۔

ہاں گنبد بنانا بعد والے خلفاء کا ذاتی فعل ہے، اور آپ ﷺ کے ساتھ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اور عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی تدفین عمارت میں تبعاً ہے، کسی اور کی قبر پر گنبد یا پختہ عمارت بنانا صحیح نہیں۔ جن کتابوں میں جواز لکھا ہے وہ احادیث کے خلاف ہے، اس لئے علماء نے اس کی تردید فرمائی ہے۔

ملاحظہ ہو مسلم شریف میں ہے:

عن جابر رضی اللہ عنہ قال نہی رسول اللہ ﷺ أن يحصص القبر وأن يقعد عليه وأن يبنى عليه. (مسلم شریف: ۱/۳۱۲).

وفي رواية ابن ماجه: قال نہی رسول اللہ ﷺ عن تحصيص القبور. (رواه ابن ماجه: ۱/۱۱۲، وابدوداد: ۱/۴۶۰).

فتاویٰ شامی میں ہے:

أما البناء عليه فلم أر من اختار جوازه في شرح المنية عن منية المفتي المختار أنه لا يكره التطيين وعن أبي حنيفة يكره أن يبنى عليه بناء من بيت أوقية أو نحو ذلك لما روى جابر رضي الله عنه نهى رسول الله ﷺ عن تحصيص القبور وأن يكتب عليها وأن يبنى عليها. (رد المحتار: ۲/ ۲۳۷، سعيد).

اسی طرح فتاویٰ عالمگیری: ۱/ ۱۶۶، وفتاویٰ تاتارخانیہ: ۶/ ۱۷۱، ومارقی الفلاح، ص ۳۳۵، وشرح منیہ، ص ۵۹۹، وفتاویٰ محمودیہ: ۱۰/ ۲۸۹، واحسن الفتاویٰ: ۳/ ۱۸۹، وفتاویٰ رحیمیہ: ۳/ ۹۵، وغیرہ سب کتابوں میں عدم جواز منقول ہے۔

البتہ بعض کتابوں میں جواز مرقوم ہے۔

ملاحظہ ہو تقریرات الراجعی میں ہے:

قوله: لا يكره البناء... في روح البیان عند قوله تعالى: إنما يعمر... الخ، قال الشيخ عبد الغنى النابلسي في كشف النور عن أصحاب القبور ما خلاصته: إن البدعة الحسنة الموافقة لمقصود الشرع تسمى سنة فبناء القباب على قبور العلماء والأولياء والصلحاء ووضع الستور والعمائم والثياب على قبورهم أمر جائز إذا كان القصد بذلك التعظيم في أعين العامة حتى لا يحتقروا صاحب هذا القبر. (تقريرات الراجعي: ۲/ ۱۲۳، ط: سعيد).

لیکن یہ جواز احادیث کے خلاف ہے لہذا قابل قبول نہیں۔

ملاحظہ ہو فتاویٰ محمودیہ میں ہے:

تحریر المختار میں تفسیر روح البیان سے اس کا جواز نقل کیا ہے، لیکن تفسیر روح البیان خود کوئی معتبر کتاب نہیں اس میں بہت سے مسائل غیر معتبر موجود ہیں پھر یہ کہ اس جواز کے لئے کوئی سند نقل نہیں کی محض قصد تعظیم اور اجلال پر اعتماد کیا ہے ایسے مسائل منصوصہ میں کسی کا قول بغیر سند خلاف نص کیسے حجت ہو سکتا ہے؟ (فتاویٰ محمودیہ: ۱۰/ ۲۹۰).

ہاں انبیاء کو اس بارے میں خصوصیت حاصل ہے کہ جہاں انتقال ہوں وہی دفن کر دئے جاتے ہیں یعنی مکان وغیرہ میں۔

ترمذی شریف میں ہے:

عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: لما قبض رسول الله ﷺ اختلفوا في دفنه فقال أبو بكر ﷺ: سمعت من رسول الله ﷺ شيئاً ما نسينه قال: ما قبض الله نبياً إلا في الموضع الذي يحب أن يدفن فيه فدفنه في موضع فراشه. (رواه الترمذی: ۱۹۷/۱).

ابن ماجہ شریف میں ہے:

فقال أبو بكر ﷺ: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: ما قبض نبي إلا دفن حيث يقبض. (رواه ابن ماجه: ۱۱۷/۱).

در مختار میں ہے:

ولا ينبغي أن يدفن الميت في الدار ولو كان صغيراً لا يختص هذه السنة بالأنبياء. وفي رد المحتار: وهو أعم من قول الفتح ولا يدفن صغير ولا كبير في البيت الذي مات فيه فإن ذلك خاص بالأنبياء. (الرد المحتار مع فتاوى الشامی: ۲۳۵/۲، سعید).

ربی یہ بات کہ گنبد خضراء کب تعمیر کیا گیا تو اس سلسلہ میں حضرت مفتی محمود صاحبؒ نے تحریر فرمایا ہے:

ولید بن عبد الملک کے زمانہ میں حجرہ خام (کچا) کو گرا کر منقش پتھروں سے تعمیر کیا گیا اور ایک حظیرہ بنایا گیا حضرت عروہؓ نے منع بھی کیا لیکن ان کی شنوائی نہ ہوئی پھر وقتاً فوقتاً تغیر و تزئین ہوتی رہی حتیٰ کہ ۸۷۷ھ میں قبہ خضراء تعمیر کیا گیا۔ (فتاویٰ محمودیہ: ۲۹۴/۱۰).

جس کی تفصیل خلاصہ و فاء الوفاء میں علامہ سہمودیؒ (۸۴۴-۹۱۱ھ) نے تحریر فرمائی ہے۔ ملاحظہ ہو:

وأما قبة الحجرة الشريفة المحاذية لها بأعلى سطح المسجد تكييزاً لها قبل حريق المسجد الأول ولا بعده إلى دولة المنصور قلاوون الصالحی بل كان قديماً حول ما يوازي الحجرة في سطح المسجد حظير من آجر مقدار نصف قامة تميزاً لها عن بقية سطح

المسجد حتى كانت سنة ثمان وسبعين وستمائة فعل هناك قبة مربعة من أسفلها مشمئة من أعلاها أخشاب أقيمت على رؤس السوارى المحيطة بالحجرة الشريفة في صف أسطوان الصندوق وممر عليها ألواح من خشب ومن فوقها ألواح الرصاص وفي أسفلها طاقة يبصر الناظر منها سقف المسجد الأسفل الذي كان به الطابق وعليه المشمع وكان حول هذه القبة بالسطح الأعلى ألواح رصاص مفروشة فيما قرب منها ويحيط بها وبالقبة دراز بين من الخشب جعل مكان حظير الآجر وتحتة أيضاً السقفين شباك خشب يحكيه وكان المتولى لعملها الكمال أحمد بن البرهان الربيعى ناظر قوص ذكره فى الطالع السعيد...، وجددت القبة الشريفة المذكورة أيام الناصر حسن محمد بن قلاوون فاختلفت الألواح الرصاص من موضعها فخشوا من الأمطار فجددت أيضاً وأحكمت أيام الأشراف شعبان بن حسين بن محمد سنة خمس وستين وسبعمائة وأصلح فيها متولى العمارة شيئاً فى عمارته الآتية فى الفصل بعده ثم احترقت فى حريق المسجد الثانى فاقتضى رأى متولى العمارة سنة سبع وثمانين وثمان مائة اتخاذها فى العلو وأن تكون من آجر وأن يؤسس لها دعائم عظام بأرض المسجد وعقود حولها فأتخذ هذه الدعائم التى فى موازاة الأساطين التى إليها المقصورة السابقة وأبدل بعض الأساطين بدعائم وأضاف إلى بعضها أسطوانة أخرى وقرن بينهما وحصل فيما بين جدار المسجد الشرقى وبين الدعائم المحدثه هناك ضيق فهدم الجدار الشرقى هنالك إلى باب جبريل وخرج بالجدار فى البلاط ناحية موضع الجنائز نحو ذراع ونصف وأحدث دعائمين عن يمين مثلث الحجرة ويساره الأولى منهما فى المحل الذى سبق فى الرابع أن الناس يحترمونه ويقال: إن قبر فاطمة الزهراء به فبدا لحد القبر وبعض عظامه أخبرني بذلك جمع شاهدوه ثم لما تمت هذه القبة تشققت أعاليها فرمت فلم ينفع الترميم فيها لخسة مؤنتها فقوض الأشراف قايتباى أعز الله أنصاره وأعلى فى سلوك العدل منارة للشجاعى شاهين الجمالى النظر فى ذلك وفى المنارة الرئيسية

السابق ذكرها في الثامن وولاه شيخ الخدام وناظر الحرم فافتضى الرأى بعد مراجعة أهل الخبرة هدم المنارة كلها وهدم أعالي هذه القبة واختصار يسير منها فأتخذ أخشاباً في طاقاتها وأتخذ سقفاً هناك يمنع ما يسقط عند الهدم بالحجارة الشريفة ثم هدم أعاليها وأعاد بناءه مع الأحكام بحيث أخذ في بنائها الجبس الأبيض حملة معه من مصر فجاءت متقنة وأتخذ أساقيل شرقي المسجد لصعود العمال في عمارتها وعمارة تلك المنارة ولم تنتهك حرمة المسجد في دعة وسكون وكان العمارة ليست به وكان في زمن غيره كالسوق ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وكان ذلك في عام اثنين وتسعين وثمان مائة.

(خلاصة الوفاء بأخبار دار المصطفى: ۱/ ۱۴۸، الفصل الحادي عشر).

تاریخ مدینہ منورہ میں ہے:

گنبد کی تعمیر ۶۷۸ھ میں الملک المنصور قلاوون صالحی کے عہد میں حجرہ شریف پر قبہ بنایا گیا۔ اس سے پہلے قبہ نہیں تھا قبہ نیچے سے مریخ اور اوپر سے مٹمن (آٹھ گوشہ) تھا۔ دیواروں کے سروں پر لکڑی کے تختے قائم کر کے ان کے اوپر لکڑی کی تختیاں اور ان پر سیسہ کی پلٹیں لگا دی گئی۔ (تاریخ مدینہ منورہ، ص ۲۶۷)۔

مزید ملاحظہ ہو: (مسجد نبوی شریف تاریخ، آداب، فضائل، از ذاکر محمد الیس عبدالغنی، ص ۱۳۳-۱۳۸)۔ واللہ اعلم۔

آنحضرت ﷺ کی ذات سے وسیلہ پکڑنے کا حکم:

سوال: آنحضرت ﷺ کی ذات سے وسیلہ پکڑنا جائز ہے یا نہیں؟ اگر جائز ہے تو اس کے دلائل ذکر فرمادیں اور اگر کسی کا اختلاف ہو نقل فرمائیں۔

الجواب: حضور ﷺ کی ذات سے وسیلہ پکڑنا بالکل جائز اور درست ہے۔

بخاری شریف میں ہے:

عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان إذا قحطوا استسقى بالعباس

بن عبد المطلب ﷺ قال: اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنبينا ففسقنا وإنا نتوسل إليك بعم نبيك فاسقنا قال: فيسقون. (رواه البخاری: ۱/۱۳۷، قدیمی).

مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں ہے:

قال ابن حجر: واستسقى معاوية يزيد بن الأسود فقال: اللهم إنا نستسقي بخيرنا وأفضلنا، اللهم نستسقي بيزيد بن الأسود يا يزيد ارفع يديك إلى الله فرفع يديه. (مرقاۃ شرح مشکوٰۃ: ۳/۳۳۹، ملتان).

اس روایت میں توسل کے ساتھ دعا کا بھی ذکر ہے۔

ترمذی شریف میں ہے:

عن عثمان بن حنيف أن رجلاً ضرير البصر أتى النبي ﷺ فقال: ادع الله أن يعافيني، قال: إن شئت دعوت وإن شئت صبرت، فهو خير لك، قال: فادعه، قال: فأمره أن يتوضأ فيحسن وضوءه ويدعو بهذا الدعاء ”اللهم إني أسئلك وأتوجه إليك بنبيك محمد نبي الرحمة. إني أتوجه بك إلى ربي في حاجتي هذه لتقضى لي، اللهم فشفعه في.“ (رواه الترمذی: ۱۹۸/۲).

ترمذی شریف کے بعض نسخوں میں ابو جعفر کے ساتھ ”هو الخطمي“ کا ذکر ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ دیگر کتب حدیث میں بھی ابو جعفر کے ساتھ خطمی ہونے کا ذکر ہے مثلاً: (المعجم الكبير: ۹/۱۷، مسند احمد: ۴/۱۳۸، مستدرک حاکم: ۱/۵۱۹/۳۱۳). ان کتب حدیث میں ابو جعفر خطمی سے یہی روایت ہے اور جامع ترمذی کا وہ نسخہ جو ”دارالکتب العلمیہ لبنان“ سے طبع ہوا ہے اس میں یہ عبارت ہے:

قال: هذا حديث حسن صحيح غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه من حديث أبي جعفر وهو الخطمي. (ترمذی شریف: ۵/۵۳۱، ط: دارالکتب العلمیہ).

اور جن نسخوں میں ”وهو غير الخطمي“ آیا ہے وہ کاتب کی غلطی ہے، معلوم ہوا کہ یہ روایت بالکل صحیح ہے اور توسل جائز ہے، البتہ علامہ ابن تیمیہ اور بعض نجدی علماء توسل کو ناجائز قرار دیتے ہیں، حالانکہ ابو جعفر

خطمی بالکل صحیح راوی ہیں۔ ملاحظہ ہو:

تقریب التہذیب میں ہے:

عمیر بن یزید بن عمیر بن حبیب الأنصاری أبو جعفر الخطمی المدینی نزہ البصرۃ

صدوق من السادسة. (تقریب التہذیب ص: ۲۶۶).

تحریر تقریب میں ہے:

بل ثقة، فقد اتفقوا علی توثيقه، فقد وثقه ابن معین، والنسائی وابن مہدی، وابن

نمیر، والعجلی، والطبرانی وذكره ابن حبان فی الثقات ولا نعلم فیہ جرحاً بلہ رواية یحییٰ

بن سعید القطان عنه. (تحریر تقریب: ۳/ ۱۲۰/ ۵۱۹۰، مسند الرسالة).

ابو جعفر الخطمی کی مزید تحقیق جلد سوم باب الحرمین کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اشکال اور جواب:

اشکال: بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں اضطراب ہے اس وجہ سے کہ بعض طرق میں عن

ابی جعفر عن عمارۃ بن خزیمة ہے اور بعض میں عن ابی جعفر عن ابی امامہ ہے پھر ابو جعفر سے نقل کرنے والے بھی مختلف

ہے، لہذا یہ حدیث مضطرب ہے اور قابل استدلال نہیں؟

الجواب: حدیث بالاعتماد طرق کے ساتھ مروی ہے اور محدثین نے اکثر طرق کو صحیح قرار دیا ہے، اور

ممکن ہے کہ ابو جعفر نے عمارہ اور ابو امامہ بن اہل بن حنیف دونوں سے سنا ہو لہذا دونوں سے روایت صحیح ہے، وجہ

یہ ہے ان سے نقل کرنے والے روایت ثقہ ہیں، بنا بریں یہ اختلاف مضطرب نہیں ہے۔ ہاں عون بن عمارہ کی طرف وہم

کی نسبت کرتے ہوئے امام طبرانی نے اس طریق کو رد کیا ہے۔

قال ابن أبي حاتم في "العلل" (۷۲۱/۱، رقم: ۲۰۶۴): سمعت أبا زرعة وحدثنا بحديث:

اختلف شعبة وهشام الدستوائي: فروى شعبة، عن أبي جعفر الخطمي، عن عمارۃ بن خزيمة،

عن عثمان بن حنيف فذكر الحديث بطوله... وقال: هكذا رواه عثمان بن عمر، عن شعبة

حدثنا به أبو سعيد بن يحيى بن سعيد القطان، عن عثمان بن عمر.

ورواه معاذ بن هشام الدستوائي، عن أبيه، عن أبي جعفر، عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف، عن عمه عثمان بن حنيف عن النبي صلى الله عليه وسلم. فسمعت أبا رزعة يقول: الصحيح: حديث شعبة. قال أبو محمد: حكم أبو رزعة لشعبة وذلك لم يكن عنده أن أحداً تابع هشام الدستوائي ووجدت عندي عن يونس بن عبد الأعلى، عن يزيد بن وهب، عن أبي سعيد التميمي يعني شبيب بن سعيد عن روح بن القاسم، عن أبي جعفر، عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف، عن عمه عثمان بن حنيف، عن النبي صلى الله عليه وسلم، مثل حديث هشام الدستوائي، وأشبع متناً وروح بن القاسم ثقة يجمع حديثه، فاتفق الدستوائي وروح بن القاسم يدل على أن روايتهما أصح.

حديث شريف کی تحریر ملاحظہ فرمائیں:

قال الإمام أحمد في "مسنده" (رقم: ۱۷۲۴۰): حدثنا عثمان بن عمر، أخبرنا شعبة (تابعه حماد بن سلمة) عن أبي جعفر، عن عمارة بن خزيمة ابن ثابت عن عثمان بن حنيف: أن رجلاً ضريراً البصر... الخ.

قال الشيخ شعيب الأرنؤوط في تعليقه على "مسند الإمام أحمد": إسناده صحيح رجاله ثقات.

ورواه من هذا الوجه الترمذي في "سننه" (۵/۵۳۷، رقم: ۳۵۷۸)، قال: هذا حديث حسن صحيح غريب لانعرفه إلا من هذا الوجه، من حديث أبي جعفر وهو الخطمي، وابن خزيمة في "صحيحه" (۲/۲۲۵/۱۲۱۹، باب صلاة الترغيب، المكتب الاسلامي)، قال الأعظمي: إسناده صحيح، وابن ماجه في "سننه" (۱/۴۱۱/۱۳۸۵، دار الفكر)، وقال: قال أبو إسحاق: هذا حديث صحيح، والحاكم في "المستدرک" (۱/۴۱۶/۱۱۸۰، كتاب صلاة التطوع) وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، وأيضاً (۱/۶۷۸/۱۹۰۹، كتاب

الدعاء ، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ، ووافقه الذهبي ، والنسائي في "الكبرى" (١٠٤٢٠/١٦٩/٦) ، الصلاة بعد الجمعة ، وفي "عمل اليوم واليلة" (ص ٢٠٤ ، رقم: ٦٦٤ ، ذكر عثمان بن حنيف) ، والبيهقي في "الدلائل" (١٦٦/٦) ، بيروت) ، وفي "الدعوات الكبير" (ص ١٥١ ، رقم: ٢٠٤ ، باب ما يستحب للداعي) ، والطبراني في "الكبير" (٨٣١١/٣١/٩) ، وفي "الدعاء" (ص ٣٥٣ ، رقم: ١٠٥١ ، باب القول عند الدخول على السلطان ، القاهرة) ، وعبد بن حميد في "المنتخب" (٣٧٩/١٤٧/١) ، القاهرة) ، وأبو نعيم في "المعرفة" (٤٩٤٥/٣٦٧/٣) ، والهيثمي في "زوائد مسند أبي يعلى الموصلي" (٤٧٩/١) ، باب صفة الوضوء) ، وابن قانع في "معجمه" (١٢٠٩/١/٥) ، وابن الأثير في "أسد الغابة" (٢٤٦/٢) ، وابن عساكر في "التاريخ" (٢٤/٦) ، دار الفكر) .

وتابع حماد بن سلمة شعباً في روايته عن أبي جعفر عن عمارة بن خزيمة : أخرج هذه المتابعة النسائي في "عمل اليوم واليلة" (ص ٢٠٤ ، رقم: ٦٦٣ ، ذكر عثمان بن حنيف) فقال: أخبرنا محمد بن معمر قال: حدثنا حبان قال: حدثنا حماد قال: أخبرنا أبو جعفر عن عمارة بن خزيمة ... الخ ، وأحمد في "مسنده" (رقم: ١٧٢٤٢) ، والبيهقي في "الدلائل" (١٦٧/٦) ، بيروت) ، والبخاري في "التاريخ الكبير" (٢١٩٢/٢٠٩/٦) ، والذهبي في "التاريخ" (٣٦٤/١) ، بيروت) ، وأبو نعيم في "المعرفة" (٣٦٨/٣) ، بيروت) . وأبو بكر بن أبي خيثمة في "تاريخه" .

قال النسائي في "عمل اليوم واليلة" (ص ٢٠٥ ، ذكر عثمان بن حنيف) : خالفهم هشام الدستوائي وروح بن القاسم فقالا: عن أبي جعفر عمير بن يزيد بن خراشة عن أبي أمامة بن سهل عن عثمان بن حنيف .

وحديث هشام الدستوائي: أخرجه النسائي في "عمل اليوم واليلة" (ص ٢٠٥ ، رقم: ٦٦٥) ، وفي "السنن الكبرى" (١٠٤٢١/١٦٩/٦) ، والمزي في "التحفة" (٩٧٦٠/٢٣٦/٧) ، والبخاري في "التاريخ الكبير" (٢١٩٢/٢١٠/٦) ، والبيهقي في "الدلائل" (١٦٨/٦) ، بيروت) .

وأما حديث روح بن القاسم (الذي وقعت فيه القصة التي ذهب فيها المحتاج إلى عثمان وقضى حاجته): فرواه الطبراني في "الكبير" (۱۷/۹) وفي "الصغير" (۱۸۳/۱) وصححه، وفي "الدعاء" (ص ۳۵۳، رقم: ۱۰۵۰)، فقال: حدثنا طاهر بن عيسى المقرئ المصري حدثنا أصبح بن الفرغ حدثنا عبد الله بن وهب (تابعه أحمد بن شبيب) كما في دلائل النبوة لبيهقي: ۱۶۷/۶، وعمل اليوم والليمة لابن السنن، رقم: ۶۲۹، وتاريخ الإسلام للذهبي: ۳۶۵/۱ [وإسماعيل بن شبيب وهو مجهول، دلائل النبوة: ۱۶۷/۶] عن شبيب بن سعيد المكي (تابعه عون بن عمارة وهو ضعيف، المستدرک: ۱/۶۸۶، ۱۹۲۹)، وفي كتاب الدعاء للطبراني، ص ۳۵۴، رقم: ۱۰۵۳، وقال: رواه عون بن عمارة عن روح بن القاسم عن محمد بن المنكدر عن جابر، وهم عون في الحديث وهما فاحشاً ومعرفة الصحابة لابی نعیم: ۳/۳۶۸، والمجروحین لابن حبان: ۲/۱۹۷) عن روح بن القاسم عن أبي جعفر الخطمي عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف عن عمه عثمان بن حنيف... فذكر القصة بطولها مع الحديث. وأخرجه من هذا الوجه أبو نعیم في "المعرفة" (۳/۳۶۸، ۴۹۴۶)، والبخاري في "التاريخ الكبير" (۶/۲۱۰، ۲۱۹۲)، بدون القصة، والحاكم في "المستدرک" (۱/۶۸۶، كتاب الدعاء)، وقال: تابعه (عوناً) شبيب بن سعيد عن روح بن القاسم زيادات في المتن والإسناد والقول فيه قول شبيب فإنه ثقة مأمون، وابن قانع في "معجمه" (۲/۲۰۸)، بدون القصة، وابن عساکر في "التاريخ" (۵۸/۳۷۰)، بدون القصة.

قلت: هذا إسناد صحيح، وقد صححه غير واحد من الحفاظ، ودفع ابن أبي حاتم الاختلاف والاضطراب عن هذا الحديث كما تقدم. والله أعلم۔

توسل کے بارے میں حضرت عثمان بن حنیفؓ کے واقعہ کی تحقیق:

سوال: ایک شخص حضرت عثمانؓ سے ملنا چاہتا تھا مگر نہیں مل سکا تھا حضرت عثمان بن حنیفؓ

نے ان کو توسل والی دعا سکھائی اور حضرت عثمانؓ ملے۔ اس قصہ کی سند کی تحقیق مطلوب ہے؟

الجواب: اس واقعہ کا خلاصہ درج ذیل ہے:

ابو امامہ سہل بن حنیف ؓ اپنے چچا عثمان بن حنیف ؓ سے نقل کرتے ہیں کہ ایک شخص حضرت عثمان ؓ کے پاس اپنی کسی ضرورت کی وجہ سے آیا کرتا تھا لیکن حضرت عثمان ؓ کسی مشغولی کی وجہ سے اس کی طرف توجہ نہیں فرماتے تھے، اور نہ اس کی حاجت پوری فرماتے تھے تو وہ شخص حضرت عثمان بن حنیف ؓ سے ملا اور ان سے ان کی شکایت کی تو حضرت عثمان بن حنیف ؓ نے ان کو کہا وضو کا پانی لاؤ اور وضو کرو اور مسجد جا کر دو رکعت نماز پڑھو اور یہ دعا کرو:

”اللهم انی أَسْأَلُکَ وَأَتُوجِّهُ إِلَیکَ بِنَبِینَا مُحَمَّدٍ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نَبِیِّ الرَّحْمَہِ یَا مُحَمَّدُ اِنِّی اَتُوجِّہُ بِکَ اِلَی رَبِّکَ عَزَّوَجَلَّ فِیْقَضِیْ لِی حَاجَتِی“

پھر اپنی حاجت کا تذکرہ کرو، اس شخص نے ایسا ہی کیا اور پھر حضرت عثمان ؓ کے پاس گیا تو بہت اکرام بھی کیا اور ان کی حاجت بھی پوری فرمائی اس کے بعد وہ شخص حضرت عثمان بن حنیف ؓ سے ملے اور ان کا شکریہ ادا کیا تو حضرت عثمان بن حنیف ؓ نے فرمایا ایک مرتبہ میں حضور ؐ کے پاس حاضر تھا کہ ایک نابینا شخص خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور نابینائی کی شکایت کی تو حضور ؐ نے ارشاد فرمایا آپ صبر کریں گے تو اس شخص نے کہا مجھے لنگر چلنے والا کوئی شخص نہیں ہے، اور مجھے بہت تکلیف ہے تو آپ ؐ نے ارشاد فرمایا وضو کا پانی لاؤ اور وضو کرو پھر دو رکعت نماز پڑھو اور یہ دعا کرو، جو گذر چکی۔ حضرت عثمان بن حنیف ؓ فرماتے ہیں خدا کی قسم ہم وہاں سے جدا نہیں ہوئے اور گفتگو کچھ لمبی ہو گئی یہاں تک کہ وہی شخص ہمارے پاس آئے وہ ایسے ٹھیک ہو گئے کہ گویا ان کی آنکھ میں کوئی نقص نہیں تھا۔

”روى الطبرانی فی ”الصغیر“ (۱/۱۸۳، من اسمہ طاهر) فقال: حدثنا طاهر بن عیسیٰ

قیرس المقری المصری التیمی حدثنا أصبغ بن الفرّج حدثنا عبد اللہ بن وہب (تابعہ ”فی ذکر ہذہ القصۃ“ أحمد بن شیبہ وھو ثقہ) فی دلائل النبوة للبیہقی: ۱۶۸/۶ وإسماعیل بن شیبہ وھو مجهول، دلائل النبوة: ۱۶۷/۶) عن شیبہ بن سعید المکی عن روح بن القاسم عن أبی جعفر الخطمی المدنی عن أبی أمامة بن سہل بن حنیف عن عمہ عثمان بن حنیف أن

رجلاً کان یختلف إلى عثمان بن عفان ؓ في حاجة له فكان عثمان لا يلتفت إليه ولا ينظر في حاجته، فلقي عثمان بن حنيف ؓ فشكا ذلك إليه، فقال له عثمان بن حنيف انت الميضأة فتوضأ ثم اتت المسجد فصل فيه ركعتين ثم قل: ”اللهم إني أسئلك وأتوجه إليك بنينا محمد صلى الله عليه وسلم نبي الرحمة، يا محمد إني أتوجه بك إلى ربك [ربی] عز وجل فيقضى لي حاجتي الخ .

وقال: لم يروه عن روح بن القاسم إلا شبيب بن سعيد أبو سعيد المكي وهو ثقة وهو الذي يحدث عنه أحمد [ابن أحمد] بن شبيب عن أبيه عن يونس بن يزيد الأيلي وقد روى هذا الحديث شعبة عن أبي جعفر الخطمي واسمه عمير بن يزيد وهو ثقة تفرد به عثمان بن عمر بن فارس عن شعبة، والحديث صحيح وروى هذا الحديث عون بن عمار عن روح بن القاسم عن محمد بن المنكدر عن جابروهم فيه عون بن عمار والصواب حديث شبيب بن سعيد .

مجموعہ کبیر میں ہے:

حدثنا طاهر بن عيسى قيرس المصري المقرئ حدثنا أصبغ بن الفرخ حدثنا ابن وهب عن أبي سعيد المكي عن روح بن القاسم عن أبي جعفر الخطمي المدني عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف عن عمه عثمان بن حنيف أن رجلاً كان يختلف إلى عثمان بن عفان في حاجة له فكان عثمان لا يلتفت إليه ولا ينظر في حاجته، فلقي ابن حنيف فشكا ذلك إليه فذكر القصة... الخ. (رواه الطبرانی في الكبير: ۱۷/۹).

خلاصہ یہ ہے کہ روح بن القاسم سے شبيب بن سعيد قصہ نقل کرتے ہیں، اور شبيب خود ثقہ راوی ہیں، اور شبيب سے نقل کرنے والے تین حضرات ہیں (۱) عبد اللہ بن وہب۔ (۲) احمد بن شبيب۔ (۳) اسماعیل بن شبيب۔ ان میں سے عبد اللہ بن وہب کی روایت کو ضعیف قرار دیا جاسکتا ہے اس وجہ سے کہ انہوں نے شبيب سے مصر میں سنی اور اس میں غلطی اور وہم کا مکان ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے شیب بن سعید سے دوراوی احمد اور اسماعیل نے بصرہ میں جائے اقامت پر سنی اور احمد ثقہ ہے اور ابن وہب بھی ثقہ ہے انہوں نے مصر میں سنی جو احمد کی روایت کے بالکل موافق ہے تو پھر غلط اور وہم کہنے کی کوئی وجہ بظاہر نظر نہیں آتی۔

ہاں احمد بن شیب نے کبھی روایت بیان کرتے ہوئے قصہ نقل کیا جب کہ نشاط تھا یا قصہ بیان کرنے کی ضرورت تھی، جس کو یعقوب بن سفیان (ثقہ) نے نقل کیا، اور کبھی قصہ بیان کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی تو بیان نہیں کیا، اس بلا قصہ روایت کو محمد بن علی بن یزید الصائغ و عباس بن الفرغ نے نقل کیا، بنا بریں احمد بن شیب پر اختلاف قائم کرنے کی کوئی وجہ نہیں، اس کو محمد شین خرم کہتے ہیں، کبھی اختصار مطلوب ہوتا ہے اور گاہے گاہے تفصیل درکار ہوتی ہے، جیسا کہ حدیث ”إنما الأعمال بالنیات“ کو امام بخاری کبھی پوری نقل کرتے ہیں اور کبھی مختصر روایت کرتے ہیں۔

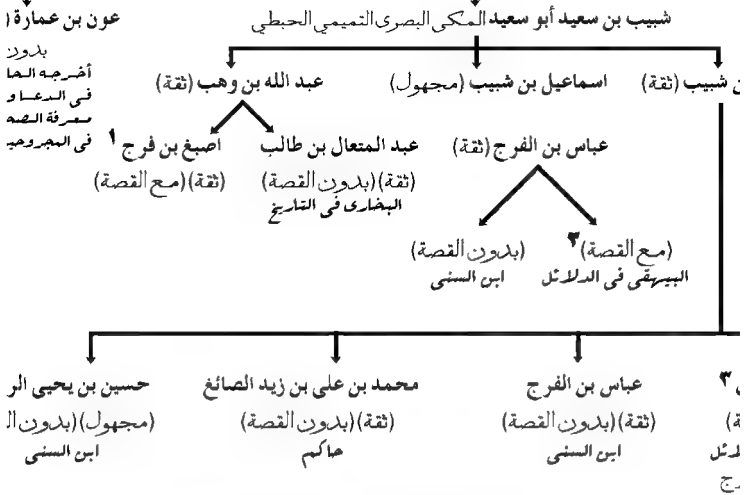
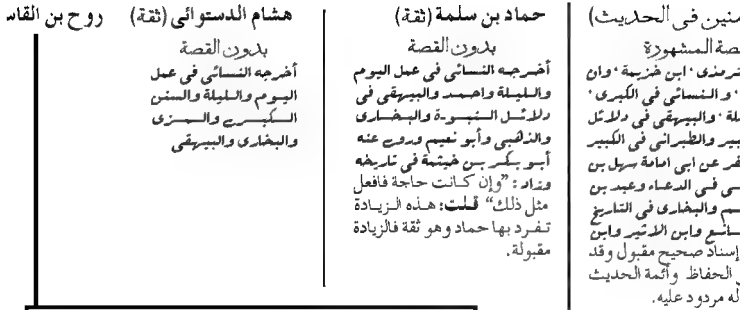
الغرض ”یعقوب بن سفیان (ثقہ، قالہ ابن حجر فی التقریب) عن أحمد بن شبيب (ثقہ، راجع: تحرير التقریب) عن شبيب بن سعيد (ثقہ، قالہ ابن المدینی) عن روح بن القاسم (ثقہ)“۔ (آخر جہ البیہقی فی دلائل النبوة: ۶/۱۶۸) یہ طریق قوی ہے، اور ابن وہب اور اسماعیل اس کے متابع ہیں، لہذا قصہ والی روایت حسن ہے اس سے استدلال درست ہے۔

تنبیہ: صاحب ہدم المنارہ نے کثرتِ روایات اور حفظِ راوی کی وجہ سے احمد کی بدون قصہ والی روایت کو ترجیح دی ہے، لیکن کثرتِ روایات سے ترجیح صحیح نہیں ہے کیونکہ یعقوب کے ساتھ عباس بن الفرغ بھی قصہ نقل کرتے ہیں، نیز حفظِ راوی کی وجہ سے بھی ترجیح غیر صحیح ہے کیونکہ یعقوب بن سفیان احفظ و اوثق الناس ہے، تینوں حضرات (محمد بن علی بن یزید الصائغ، عباس بن الفرغ، حسین بن یحییٰ) مل کر بھی ان کا مقابلہ نہیں کر سکتے چہ جائیکہ حسین بن یحییٰ مجہول ہے۔

مزید تفصیل و مکمل تخریج نقشہ میں ملاحظہ فرمائیں:

ابن ثابت أبو امامة سهل

بو جعفر عمير بن يزيد بن عمير بن حبيب بن خماشة الخطمي المدني (ثقة) (تسنيب الكمال ٢٢/ ٢٩٢)



انتخاب: ١ - أصبح بن فرج عن ابن وهب عن شبيب عن روح بن القاسم الخ.
ج عن إسماعيل بن شبيب عن شبيب عن روح بن القاسم الخ.
عن أحمد عن شبيب عن روح الخ.
شبيب قوى وتابعه ابن وهب وإسماعيل فالحديث مع القصة حسن.

حدیث التوسل پر چند اشکالات اور ان کے جوابات :-

اشکال (۱): شیخ الطبرانی طاہر بن عیسیٰ بن قیرس المقری المصری مجہول؟

(ہدم المنارہ، ص ۱۱۵)۔

الجواب: امام طبرانی نے حدیث کی تصحیح فرمائی ہے یعنی تمام رجال کو ثقہ کیا ہے ان میں ان کے شیخ بھی ہیں اور امام طبرانی اپنے شیخ کے حال پر دوسروں سے زیادہ واقف ہیں۔

(۲) علامہ بیہقی "مجمع الزوائد کے مقدمہ میں فرماتے ہیں: ومن كان من مشايخ الطبراني في

الميزان نبهت على ضعفه، ومن لم يكن في الميزان ألحقته بالثقات الذين بعده، والصحابة لا يشترط فيهم أن يخرج لهم أهل التصحيح فإنهم عدول، وكذلك شيوخ الطبراني الذين ليسوا في الميزان. (مقدمة المجموع: ۱/۸، دار الفکر)۔

علامہ بیہقی کی عبارت بالا سے واضح ہوتا ہے کہ شیوخ طبرانی جن کا تذکرہ میزان میں نہ ہو وہ ثقہ ہیں، اور طاہر بن عیسیٰ کا تذکرہ میزان میں موجود نہیں اس لحاظ سے یہ ثقہ راوی ہے، امام طبرانی نے اپنے شیخ طاہر بن عیسیٰ سے اوسط میں تین احادیث، صغیر میں ایک اور کبیر میں ۷ احادیث روایت کی ہے۔

(۳) بالفرض اگر طاہر بن عیسیٰ کو مجہول تسلیم کر لیں تب بھی توسل والی بیہقی کی روایت میں ان کا واسطہ

موجود نہیں ہے۔

اشکال (۲) امام طبرانی نے والحدیث صحیح سے متن کی صحت کی طرف اشارہ فرمایا ہے، اس سے سند کی

صحت مراد نہیں ہے، اور بہت سی مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ مجموعی طرق کے اعتبار سے متن پر صحت کا حکم لگاتے ہیں اگرچہ بعض سند ضعیف ہوتی ہے۔ (ہدم المنارہ، ۱۱۸)۔

الجواب: یہ قول بلا دلیل ہے جب کہ امام طبرانی نے شیب کے تفرد کی نشاندہی فرما کر ثقہ قرار دیا اور

ابو جعفر الحطمی کو ثقہ فرمایا یعنی سند پر بحث کرتے ہوئے حدیث کی تصحیح فرمائی لہذا یہ کہنا کہ صرف متن کی طرف صحت

کا حکم ہو گا نہ کہ سند پر یہ قول بلا دلیل ہے اور قابل قبول نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ حافظ بیہوشی نے بھی یہی سمجھا اس وجہ سے یہ فرمایا کہ امام طبرانی نے طرق ذکر کرنے کے بعد حدیث کی تصحیح فرمائی۔ ملاحظہ ہو: وقد قال الطبرانی عقبہ: والحديث صحيح بعد ذكر طريقه التي روى بها. (مجمع الزوائد: ۲/۲۷۹، دار الفکر). وکذا قال الحافظ المنذرى فى الترغيب والترهيب: (۱/۴۷۶). وقال الشامي فى سبل الهدى والرشاد: "إسناده متصل صحيح".

اشکال (۳): امام طبرانی نے فرمایا: "والحديث صحيح" اور حدیث محدثین کی اصطلاح میں مرفوع کو کہتے ہیں موقوف کو اثر کہتے ہیں، لہذا مرفوع حدیث کی صحت مراد ہے موقوفہ قصہ کی تصحیح مراد نہیں؟ (ہدم النارہ، ص ۱۱۹)۔

الجواب: محدثین کی اصطلاح میں جب یہ جملہ "والحديث صحيح" بولا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حدیث میں صحت کے تمام اوصاف و شرائط موجود ہیں چاہے وہ مرفوع ہو یا موقوف دونوں کو شامل ہے، ملاحظہ ہو علامہ سیوطی تدریب الراوی میں فرماتے ہیں:

الحديث صحيح... وهو ما اتصل سنده بالعدول الضابطين من غير شذوذ ولا علة... لأنه أخصر وأشمل للمرفوع والموقوف. (تدریب الراوی: ۱/۶۳)۔

وفي تعليق مقدمة لابن الصلاح: أن الحكم بالصحة يطلق على المرفوع وعلى غير المرفوع مما ينقل عن الصحابي أو التابعي مستوفياً شروط الصحة. (ص: ۱۱)۔

وللاستزادة انظر: (شرح شرح النجاة: ۱۵۳-۱۵۵، مفتح الباقي بشرح الفية العراقي، ص ۴۱، وتيسير مصطلح الحديث، ص ۱۵)۔

اشکال (۴): قصہ نقل کرنے میں شیب متفرد ہے اور وہ سیء الحفظ ہے اور ثقات کی مخالفت کی ہے، اس وجہ سے یہ قصہ غیر مقبول ہے؟ (تعلیقات السلفی عی المعکم الكبير لطبرانی: ۱۷/۹)۔

الجواب: محشی نے شیب کے بارے میں بے انصافی سے کام لیا ہے، امام طبرانی نے بذات خود شیب

کی توثیق فرمائی، ملاحظہ ہو: (المعجم الصغير للطبرانی: ۱/۱۸۴)۔

محدثین کے مزید اقوال ملاحظہ ہوں: قال المدینی: ثقة. (تہذیب الکمال: ۱۲/۳۶۱)، وقال فی تحریر تقریب التہذیب: بل ثقة، إلا فی رواية ابن وهب عنه، فقد وثقه ابن المدینی، والدارقطنی، والذہلی، والطبرانی، وابن حبان. (تحریر تقریب التہذیب: ۲/۱۰۵، ترجمة: ۲۷۳۹)۔ خلاصہ یہ ہے شیب بن سعید ثقہ راوی ہے، اور اس نے قصہ نقل کیا ہے جو دوسروں نے نقل نہیں کیا اور محدثین نے ہاں قاعدہ ہے کہ ثقہ راوی کی زیادتی مقبول ہوگی۔

ثقہ کی زیادتی کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: (قفوا لارتعیق الشیخ عبدالفتاح ابو غدة، ص ۶۰-۶۲، و شرح شرح النخبة، ص ۳۱۵-۳۲۰، فوق اعدفی علوم الحدیث، ص ۱۲۳، والتحریر لابن الہمام: ۲/۳۷۸)۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ شیب نے ثقات کی مخالفت کی ہے حالانکہ مخالفت نہیں کی صرف موقوفہ قصہ نقل کیا جس سے مرفوع حدیث کی کوئی مخالفت لازم نہیں آتی اور اس کے ساتھ کوئی تعارض ہے، لہذا یہ اشکال بے جا ہے۔

اشکال (۵): شیب بن سعید کی روایت جب عبداللہ بن وہب نقل کرے تو منکر اور غیر قابل احتجاج ہوگی، ہاں احمد بن شیب بن شیب درست ہے، اور یہاں ابن وہب عن شیب ہے لہذا درست نہیں؟ (تعلیقات السلفی علی المعجم الكبير: ...، تو توسل واحکامہ للالبانی، بوہدم المنارہ)۔

الجواب: یہ بات صحیح اور درست ہے کہ: ابن وہب عن شیب مناکیب لا یصح، کما قال ابن عدی (۲۷۷-۳۶۵ھ) فی ”الکامل“ (۴/۳۰، دار الفکر): حدث عنه ابن وهب بالمناكير وحدث. قال ابن حجر (۷۷۳-۸۵۲ھ) فی ”التقریب“ (ص ۱۴۳): لا بأس بحديثه من رواية ابنه أحمد لا من رواية ابن وهب. وقال فی ”التہذیب“ (۴/۲۷۹): ولعل شيباً لما قدم مصر في تجارته كتب عنه ابن وهب من حفظه فغلط، ووهم.

وفی ”تحریر التقریب“ (۲/۱۰۵، ترجمة: ۲۷۳۹) بل ثقة؛ إلا فی رواية ابن وهب عنه فقد وثقه ابن المدینی والدارقطنی والزہلی والطبرانی وابن حبان وقال أبو زرعة وأبو حاتم

والنسائی: لا بأس به، وقال ابن عدی: ولشبيب نسخة الزهري عنده عن يونس عن الزهري أحاديث مستقيمة وحدث عنه ابن وهب بأحاديث مناكير فكان كما قال ابن عدی أيضاً لما قدم مصر حدث من حفظه فغلط .

وللمزید من البحث انظر: (الميزان: ۴۵۲/۲، وتهذيب الكمال: ۳۶۰/۱۲، والجرح

التعديل: ۳۵۹/۴، والتاریخ الكبير: ۲۳۳/۴، وشرح عمل الترمذی: ۵۹۴/۲).

لیکن حافظ بیہقی نے دلائل النبوة میں احمد بن شعیب عن شعیب بن سعید کی سند سے قصہ نقل کیا ہے لہذا یہ قوی ہے، جیسا کہ مذکورہ بالا محدثین کے اقوال سے واضح ہوا، مزید براں اسماعیل بن شعیب عن شعیب کی سند سے بھی یہ قصہ بیہقی دلائل النبوة میں مذکور ہے اگرچہ اسماعیل بن شعیب مجہول ہے لیکن بطور متابع اور شاہد حجت ہے، نیز ابن وہب عن شعیب کی سند سے بھی احمد بن شعیب عن ابیہ کو قوت حاصل ہوگی۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ابن وہب کی طرف غلطی کی نسبت غیر صحیح ہے کیونکہ ان کی روایت اسماعیل اور احمد کی روایت کے بالکل موافق ہے اور ان دونوں نے جائے اقامت پر سنی لہذا بحالت سرتسبی ہوئی روایت سے غلطی کا امکان ختم ہو گیا، ہاں اگر ان کی روایت احمد اور اسماعیل کی روایت کے مخالف ہوتی تو غلطی کا تحقق ہو جاتا، لیکن ایسا نہیں ہے۔

اشکال (۶): شعیب بن سعید کی روایت قبول کرنے کے لیے ضروری ہے کہ شعیب بن سعید عن یونس ہو اگر یونس کے علاوہ کسی اور سے نقل کرے تو مقبول نہیں ہے اور دلیل میں فرمایا کہ امام بخاری نے شعیب عن یونس روایت کی ہے اس کے علاوہ سے نہیں لی؟ (توسل ص ۸۷)۔

الجواب: امام بخاری کی شرائط تمام محدثین میں فائق واعلیٰ ہیں، اسی وجہ سے امام بخاری کی الجامع الصحیح کو اصح الکتاب قرار دیا گیا ہے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ جو روایت صحیح بخاری میں نہیں وہ صحیح نہیں، اس کے علاوہ دیگر بہت ساری صحیح روایات موجود ہیں، بلکہ خود امام بخاری نے تمام صحیح روایات اپنی صحیح میں درج نہیں کیں، پھر امام بخاری کی شرائط تمام محدثین کے ہاں معمول بہا نہیں ہیں، بلکہ خود امام مسلم نے اختلاف کیا ہے، بنا بریں یہ قول کہ جو روایت بخاری کی شرط پر نہ وہ غیر صحیح اور غیر قابل احتجاج ہے، بدیہ البطلان ہے۔

صحیح یہ ہے کہ جو روایت صحت کے اصول و قواعد پر پوری اترے وہ صحیح ہے، اس کو رد کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، محدثین میں سے کسی نے بھی شیب عن یونس ہونے کی شرط نہیں لگائی۔ والتعصب یضع العجائب۔

اشکال (۷): احمد بن شیبہ پر اختلاف اور اضطراب ثابت کیا، اور احمد کی اس روایت کو ترجیح دی جو بلا قصہ مروی ہے جس کو ابن سنی اور حاکم وغیرہ نے نقل کی ہے، اور قصہ والی روایت کو رد کیا، اس کا کیا جواب ہے؟

الجواب (۱): اصل بات یہ ہے کہ احمد بن شیبہ سے روایت کرنے والے چار حضرات ہیں:-

(۱) یعقوب بن سفیان۔ (۲) محمد بن علی بن زید الصائغ۔ (۳) عباس بن الفرج۔ (۴) حسین بن مکھی الرزی۔ ان حضرات میں سے دو نے قصہ نقل کیا جب ضرورت محسوس ہوئی اور دو نے بلا قصہ روایت بیان کی جب قصہ کو روایت کرنا غیر ضروری سمجھا، اس کو خرم کہتے ہیں، جس کی تفصیل ماقبل میں گزر چکی ہے، اور صاحب ہدم المنارہ نے کثرت و حفظ راوی سے ترجیح دی ہے، اس کا جواب بھی گزر چکا، لہذا اس میں اختلاف اور اضطراب ثابت کرنا بے جا ہے۔

(۲) دراصل یہ کوئی اختلاف واضطراب نہیں بلکہ ثقہ کی زیادتی کے قبیل سے ہے، اور ثقہ کی زیادتی محدثین کے ہاں مقبول ہے، اختلاف اس وقت ہوتا ہے جب کہ دونوں کی روایت میں تعارض ہو اور تطبیق کی کوئی صورت ممکن نہ ہو یہاں تو کوئی تعارض ہی نہیں ہے، بس اتنی بات ہے کہ ایک راوی نے تفصیلاً واقعہ نقل کیا اور دوسرے نے مختصراً نقل کیا۔

اشکال (۸): یہ حدیث صحابہ کرام کے عمل کے خلاف ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کسی صحابی سے یہ ثابت نہیں ہے کہ انہوں نے اس دعا کو استعمال کیا ہو، جب کہ صحابہ میں ناپیدائیاں حضرات بھی تھے؟

الجواب: اگر یہ دعا واجب یا سنت مؤکدہ ہوتی تو صحابہ استعمال کرتے لیکن ایسا نہیں، نیز یہ ضروری نہیں کہ اس دعا کے نتیجے میں بنائی مل جائے کیونکہ دعا کی قبولیت کے مختلف طریقے ہیں کبھی وہ چیز مل جاتی ہے کبھی اس سے بہتر چیز مل جاتی ہے کبھی آخرت کے لیے ذخیرہ کی جاتی ہے اور کبھی کوئی مصیبت دفع ہو جاتی ہے، اور کبھی بہت تاخیر سے دعا قبول ہوتی ہے، نیز ممکن ہے کہ بعض صحابہ نے آخرت کے ثواب کو ترجیح دی ہو اور یہ دعا نہیں فرمائی

ہو، جیسے حضرت گنٹوہیؒ نے آنکھ کا آپریشن نہیں کرایا تھا، یہ بھی یاد رکھیں کہ صحابہ کرام کی تمام دعائیں ہم تک تھوڑی پہونچیں کیا صحابہ کرام نماز میں سبحان اللہ... الخ، پڑھتے تھے، یہ سب صحابہ کرام یا اکثر سے ہم تک پہونچا ہرگز نہیں لہذا یہ قول بلا دلیل ہے کہ صحابہ نے یہ دعا استعمال نہیں فرمائی۔

اشکال (۹): مسئلہ توسل عقائد میں سے ہے لہذا اخبار احاد سے اس کا ثبوت نہیں ہوتا؟

الجواب: توسل فقہ کا مسئلہ ہے، ملاحظہ ہو شیخ عبد الوہابؒ نے تحریر فرمایا ہے: فہذہ المسألة من

مسائل الفقه، (مجموعة المؤلفات، القسم الثالث، ص ۶۸). مزید ملاحظہ ہو: (رفع المنارة، ص ۴۷، ۵۴)۔

اگر تسلیم کر لیں کہ عقیدہ کا مسئلہ ہے تب بھی بعض عقائد اخبار احاد سے ثابت ہوتے ہیں بلکہ بعض عقائد ظنی ہوتے ہیں مثلاً فرشتوں پر انبیاء علیہم السلام کی فضیلت یا اس کے برعکس۔

ملاحظہ ہو علامہ زہد الکوثریؒ فرماتے ہیں:

قال علاء الدین عبد العزیز بن أحمد البخاری فی شرح أصول فخر الإسلام البزدوی اعتقاد القلب فضل علی العلم لأن العلم قد یكون بدون عقد القلب کعلم أهل الكتاب بحقیقة النبی علیہ السلام مع عدم اعتقادهم حقیقته... والعقد قد یكون بدون العلم أيضاً کاعتقاد المقلد وإذا کان كذلك جاز أن یكون خبر الواحد موجباً للاعتقاد الذی هو عمل القلب وإن لم یکن موجباً للعلم .

قال أبو الیسر: الأخبار الواردة فی أحكام الآخرة من باب العمل فإن العمل نوعان: عمل الجوارح واعتقاد القلب فالعمل بالجوارح إن تعذر لم یتعذر العمل... العمل بالقلب اعتقاداً وذلك عند شرحه لقول فخر الإسلام وفيه ضرب من العمل أيضاً وهو عقد القلب علیہ إذا العقد فضل علیہ.

فظهر أن خبر الآحاد الصحیح قد یفید اعتقاداً جازماً فی أناس ولا یفید البرهان العلمی اعتقاداً فی آخرین فواحد یعتقد اعتقاداً جازماً بنزول عیسیٰ علیہ السلام بمجرد أن سمع حديثاً واحداً فی ذلك من صحیح البخاری مثلاً، وآخر لا یعتقد ذلك ولو أسمعته سبعین

حدیثاً وثلاثین أثراً من الصحاح والسنن والمسائید والجوامع وسائر المدونات فی الحدیث مما یحصل التواتر بأقل منها بكثير فالناجی هو ذاك الواحد دون الآخر. (نظرة عابرة، ص ۸۷، ۸۸).

دوسری جگہ فرماتے ہیں:

والواقع أن من قال: إن خبر الواحد يفيد العمل فقط يريد بالعمل ما يشمل عمل الجوارح وعمل القلب وهو الاعتقاد كما نص على ذلك البزدوى نفسه حيث قال في آخر مبحث خبر الآحاد. (نظرة عابرة، ص ۱۰۸).

أصول البزدوى میں ہے:

فأما الآحاد في أحكام الآخرة فمن ذلك ما هو مشهور ومن ذلك ما هو دونه لكنه يوجب ضرباً من العلم على ما قلناه وفيه ضرب من العمل أيضاً وهو عقد القلب عليه إذا العقد فضل على العلم والمعرفة وليس من ضروراته قال الله تعالى: ﴿وَجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً﴾ وقال تعالى: ﴿يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾ فصح الابتلاء بالعقد كما صح الابتلاء بالعمل بالبدن. (اصول البزدوى، ص ۸).

عبد اللہ محمود ”التقنية الحديثة في خدمة السنة النبوية“ میں فرماتے ہیں:

إن خبر الواحد الثقة يفيد الظن ولا يفيد العلم ولا فرق بين البخارى ومسلم وغيرهما في ذلك ولكنه حجة من حجج الشرع يلزم العمل به سواء أكان في العقائد أم غيرها ومن قال بهذا المذهب الإمام ابن عبد البر القرطبي. (التقنية الحديثة في خدمة السنة النبوية، ص ۱۳، ۳۶).

وقد حكى السخاوى في فتح المغیث عن جماعة من المحققين إفادة خبر الآحاد العلم عند احتفافه بالقرائن بل قال جماعة إن ما اتفق عليه البخارى ومسلم يفيد في غير مواضع النقد منه العلم لا حتفافه بالقرائن، ومنهم الغزالي.

ثم العمل بخبر الآحاد ثابت بالدلیل القطعی المفید للعلم كما نص على ذلك أبو

الحسن الكرخي والسمعاني في القوطع والغزالي في المستصفى وعبد العزيز في شرح أصول فخر الإسلام والاعتقاد عمل قلبي يؤخذ من خبر الآحاد كما سبق من فخر الإسلام فيكون إنكار أخذ الاعتقاد من خبر الآحاد إنكاراً للدليل القطعي المفيد للعلم الموجب للعمل بخبر الآحاد أعم من أن يكون عمل الجوارح وعمل القلب وهو الاعتقاد.

وحديث نزول عيسى عليه السلام على فرض أنه خبر آحاد مما اتفق البخاري ومسلم عليه بدون تكبير من أحد من حيث الصناعة الحديثية وتلقته الأمة بالقبول خلفاً عن سلف استمر علماء الأمة على اعتقاد مدلوله على توالي القرون فيتحتم الأخذ به.

إن فريقاً قال: إن خبر الآحاد إنما يفيد العمل وهو مذهب الجمهور لكن من جملة العمل اعتقاد القلب... لأنهم متفقون على أنه يفيد العمل القلبی وهو الاعتقاد.

جو حضرات کہتے ہیں کہ خبر واحد سے عقیدہ ثابت نہیں ہوتا۔ علامہ زہد کوثری ان کے جواب میں فرماتے ہیں:

قوله هذا في فتاياه باطل بشقيه كما أن تعليقه عليه هنا باطل... لأن خبر الآحاد يفيد عقيدة اتفاقاً كما ذكرنا نصوص أهل العلم في ذلك آنفاً وهم عقلاء ومن يرميهم بفقد العقل أ يكون هو العاقل ولا ينافي ذلك ثبوتها بأدلة سواء.

ولولا الاعتقاد والاستناد على أخبار الآحاد في باب المغيبات لكان حفاظ الأمة لا عيبين في تدوين ما يتعلق بها في كتبهم ولكان علماء التوحيد هازلين حينما يقولون في كتبهم في الأمور الغيبية. (مستفاد من نظرة عابرة).

مزید تفصیل ”ابواب الحديث“ کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

اشکال (۱۰): قصہ میں یہ بات مذکور ہے کہ حضرت عثمانؓ اس محتاج شخص کی طرف التفات نہیں کرتے

تھے، جب کہ حضرت عثمانؓ کی شان اور اخلاقی کریمانہ سے یہ بہت بعید معلوم ہوتا ہے؟

الجواب: ممکن ہے کہ امور خلافت کی مشغولی کی وجہ سے آپ نے بعد میں آنے کا حکم دیا ہو یا آپ یہ

سمجھتے ہو کہ یہ شخص صرف ستانے کی غرض سے آتا ہے اس وجہ سے التفات نہیں فرمایا، چونکہ حضرت عثمانؓ رحمہم دل اور

ہر دل عزیز تھے اس وجہ سے غلط قسم کے لوگ آپ کو ستاتے تھے، نیز امور خلافت کا شغل بہت زیادہ تھا، بخاری شریف کی ایک روایت سے اس کا اندازہ ہوتا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عائشہؓ نے ایک خط پیش کرنے کی درخواست فرمائی تو آپ نے معذرت فرمادی۔ ملاحظہ ہو: (بخاری شریف: ۱/۴۳۸، باب ما ذکر من درع النبی صلی اللہ علیہ وسلم)۔

حدیث التوسل میں لفظِ ندا ”یا محمد“ کی توجیہات:-

(۱) مولانا سر فراز خان صفدر صاحبؒ حضرت مولانا غلیل احمد سہارنپوریؒ سے نقل کرتے ہیں:

اس قصہ میں تو خود فقر دو عالم زندہ اس عالم میں تھے اور آپ ہی کے حکم سے یہ عمل ہوا تھا، آپ ان کی خدمت میں حاضر تھے تو اس وقت میں تو کوئی ضرورت جواب و توجیہ کی نہیں اور بعد آپ کے معمول ہے تو اسی طرح سمجھ کر ہے کہ آپ کی خدمت میں تبلیغ ہوتی ہے، ملائکہ پہنچاتے ہیں علم استقلال (یعنی بغیر فرشتوں کے پہنچانے کے) نہ اس میں ہے اور نہ اس عقیدہ سے پڑھنا اس کا درست ہے تو ایسی حالت میں یہ بھی شرک ہو جائے گا۔ (تسکین الصدور، ص ۴۳۳، بحوالہ البراہین القاطنہ، ص ۲۱۸)۔

(۲) الفاظ دعا کی اتباع حکایہ کرتے ہیں یعنی ہمارے ذمہ دعا کے الفاظ جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

سکھائے اس کا اتباع کرنا ہے۔ قال الطیبی: نحن نتبع لفظ الرسول بعینہ الذی علمہ للصحابۃ۔

(۳) غایتِ محبت اور شہیدِ غم کی وجہ سے لفظِ ندا بولا جاتا ہے، جس میں حاضر و ناظر کا تصور نہیں ہوتا۔ قال

فی فضل اللہ الصمد: وإنما المقصود إظهار الشوق وإضرار نار المحبة، وذكر المحبوب

یسخن القلب وینشطہ فیذهب انجماد الدم، فیجری فی العروق، وهذا هو الفرح، والخطاب

قد یكون لا علی إرادة السماع. (فضل اللہ الصمد فی توضیح الادب المفرد: ۲/۲۷۹)۔

(۴) شاعرانہ اور عاشقانہ تخیل کے طریقے پر خطاب کیا جاتا ہے اس میں کوئی حرج نہیں، شعراء تو دیواروں اور

کھنڈرات کو مخاطب بناتے ہیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: (فضل اللہ الصمد فی توضیح الادب المفرد: ۲/۲۹۸)۔

(۲۹۹)۔

(۵) نصوص میں خطاب خلافِ قیاس ہے لہذا انصوص سے تجاوز درست نہیں ہوگا، یعنی اپنی طرف سے ندا

کے الفاظ بنا کر توسل کرنا اور ادعیہ یا غیر ادعیہ میں استعمال کرنا درست نہیں ہے۔ قال فی فضل اللہ الصمد:

وما ورد علی خلاف القیاس فیقتصر علی موردہ ولا یتجاوز عنہ۔ (فضل اللہ الصمد: ۲/۳۰۰)۔

(۶) حضرت تھانویؒ نے ”نشر الطیب“ میں فرمایا: اور ندا کا شبہ یہاں نہ کیا جاوے دو وجہ سے ایک تو متبادر قصہ سے یہ ہے کہ مسجد نبویؐ میں جانے کو فرمایا ہے سو وہاں حضور قریب ہی تشریف رکھتے ہیں، ندائے غائب لازم نہیں آتی، دوسرے سلف صالح خوش اعتقاد تھے ندا بالقصد تبلیغ ملائکہ ان کے حال سے ظاہر تھا بخلاف اس وقت کے عوام کے کہ عقیدہ میں غلو رکھتے ہیں اسی لیے ان کو منع کیا جاتا ہے بلکہ ان کی حفاظت کے لیے خواص کو بھی روکا جاتا ہے۔ (نشر الطیب، ص ۲۴۹، کتب خانہ اشاعت علوم)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توسل میں واقعہ یہود سے استدلال کا حکم:

سوال: مفسرین حضرات نے اس آیت کریمہ ﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلِ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ کے ذیل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ یہود کے توسل کا ذکر کیا ہے، سلفی حضرات اس واقعہ کو موضوعی کہتے ہیں، کیا یہ واقعہ موضوعی ہے؟ کیا یہود کے قول سے استدلال درست ہے یا نہیں؟

الجواب: مذکورہ بالا واقعہ کو اکثر مفسرین حضرات نے بلا سند بیان کیا ہے، مثلاً علامہ آلوسیؒ نے روح المعانی (۳۲۰/۱، مکتبہ دار التراث) میں، و امام بغویؒ نے تفسیر البغوی (۹۳/۱، ادارہ تالیفات اشرفیہ) میں، و علامہ قرطبیؒ نے الجامع لاحکام القرآن (۲۷/۲) میں امام رازیؒ نے التفسیر الکبیر (۱۹۴/۲، ط: دار الفکر) میں، علامہ زحشریؒ نے تفسیر کشاف میں، اور ابو حیان اندلسی وغیرہ نے بیان کیا ہے، البتہ امام سیوطیؒ نے الدر المنثور (۲۱۶/۱) میں بحوالہ حاکم اور بیہقی ایک روایت نقل کر کے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، اسی طرح بحوالہ ابونعیم دو روایتیں نقل کی ہے، جن کے الفاظ درج ذیل ہیں:

(۱) ”اللّٰهُمَّ اِنَّا نَسْتَنْصُرُكَ بِحَقِّ النَّبِيِّ الْاُمِّيِّ... الخ.“ (۲) ”اللّٰهُمَّ وَاِنَّا نَنْصُرُكَ عَلَيْهِمْ

باسم نبیک... الخ.“

لیکن ابونعیم اصہبانی کی کتاب دلائل میں یہ روایتیں نہیں ملیں۔

حاکم کی سند ملاحظہ ہو:

أخبرنا الشيخ أبو بكر إسحاق أنبا محمد بن أيوب ثنا يوسف بن موسى ثنا عبد الملك بن هارون بن عترة عن أبيه عن جده عن سعيد بن جببر عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: كانت يهود خيبر تقاتل غطفان وكلما التقوا هزمت يهود خيبر فعادت اليهود بهذا الدعاء: "اللهم إنا نسألك بحق محمد النبي الأمي الذي وعدتنا أن تخرجه لنا في آخر الزمان، إلا نصرتنا عليهم. قال: فكأنوا إذا التقوا دعوا بهذا الدعاء، فهزموا غطفان. فلما بعث النبي صلى الله عليه وسلم، كفروا به، فأنزل الله تبارك وتعالى: ﴿وكانوا من قبل يستفتحون﴾ يعني بك يا محمد ﴿على الذين كفروا﴾.

(قال الحاكم:) ادعت الضرورة إلى إخرجه في التفسير وهو غريب من حديثه. (المستدرک للحاکم: ۲/۳۳۳، رقم ۳۰۴۲، کتاب التفسیر، ط: دار ابن حزم، وروی عنه البيهقي في دلائل النبوة: ۲: ۷۶، دار الكتب العلمية).

قال ابن الجوزي في "الضعفاء" (ترجمة: ۲۱۸۶): عبد الملك بن هارون يروي عن أبيه، قال الدارقطني: وهما ضعيفان، وقال أحمد بن حنبل: عبد الملك: ضعيف، وقال يحيى: كذاب. وقال أبو حاتم الرازي: متروك الحديث. وقال الشعبي: دجال كذاب. وقال البخاري: منكر الحديث. وقال النسائي: متروك الحديث. وقال: ابن عدي: له أحاديث لا يتابعه عليها أحد. وقال ابن حبان: يضع الحديث وهو الذي يقال له عبد الملك بن أبي عمرو حتى لا يعرف.

خلاصہ یہ ہے کہ یہ واقعہ انتہائی ضعیف ہے لیکن موضوعی نہیں ہے۔ ہاں تو سل کے اثبات کے لیے دیگر کافی سارے دلائل موجود ہیں۔

امام بیہقیؒ نے بھی اس روایت کو دلائل النبوة میں بیان کیا ہے، اور امام بیہقیؒ نے مقدمہ میں لکھا ہے کہ بعض احادیث وہ ہیں کو متفقہ ضعیف ہیں، پھر ان کی دو قسمیں ہیں: ایک موضوعی۔ فہذا الضرب لا یکون

مستعملاً فی شيء من أمور الدین إلا علی وجه التعمین، اور دوسری قسم وہ ہیں کن کے راوی واضح الحدیث نہیں لیکن سوء حفظ اور غلطی کی کثرت سے مشہور ہیں تو ایسی روایات ترغیب و ترہیب تفسیر و مغازی میں مقبول ہیں۔ (مقدمہ دلائل النبوة: ۱/۳۴)۔

محقق ابن ہمامؒ نے فرمایا کہ حدیث ضعیف غیر موضوع سے استنباط ثابت ہوتا ہے جو کہ حکم شرعی ہے۔
قال فی التحریر: إذ یثبت بالضعیف بغیر وضع الفضائل و ہون دب و ہو حکم شرعی۔ (التحریر: ۳۰۳/۲)۔

بدائع الفوائد میں ہے:

(فصل) ... ولما جاء هم کتاب من عند اللہ... فہذہ حجة أخرى فی تکذیبہم بمحمد صلی اللہ علیہ وسلم فإنہم کانوا یحاربون جيرانہم فی الجاہلیة ویستنصرون علیہم بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل ظہورہ فیفتح لہم ینصرون فلما ظہر النبی صلی اللہ علیہ وسلم کفروا بہ وجحدوا نبوتہ... (بدائع الفوائد: ۴/۱۴۵، دار الفکر)۔
نور الانوار میں ہے:

وشرائع من قبلنا تلزمنا إذا قص اللہ ورسولہ من غیر إنکار... (نور الانوار، ص ۲۱۶، سعید)۔
وللمزید انظر: (تسکین الصدور، ص ۴۱۶)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

کسی بزرگ کی قبر پر دعا کرنے کا حکم:

سوال: کسی بزرگ کی قبر کے پاس دعا کرنے میں قبولیت کی زیادہ امید ہے یا نہیں؟ اور ایسا کرنا جائز ہے یا شرک کا شاخہ ہے جیسے بعض حضرات کا کہنا ہے، اور کیا امام شافعیؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی قبر پر دعا فرمائی تھی یا نہیں؟

الجواب: اللہ والوں کی قبروں کے پاس اجابت دعا کی زیادہ امید رکھی جاسکتی ہے، اور ان کے وسیلہ

سے دعا کی جاسکتی ہے، ہاں براہِ راست ان سے مانگنا جیسا کہ آج کل جہلاء کا طریقہ ہے یہ شرک ہے، تاہم ایسی جگہ پر منہ قبلہ کی طرف اور پشت قبر کی جانب کر کے اللہ تعالیٰ سے دعا کرے تاکہ شرک کا کوئی شائبہ نہ رہے۔

حضرت امام شافعیؒ (۱۵۰-۲۴۰ھ) نے امام ابوحنیفہؒ (۸۰-۱۵۰ھ) کی قبر کی زیارت فرمائی اور دعا بھی کی، بعض کتابوں میں اس کا تذکرہ ملتا ہے۔ لیکن اس کی سند میں مجہول راوی ہونے کی وجہ سے سند ضعیف ہے۔

ملاحظہ فرمائیں تحقیق المقال میں ہے:

(الدعاء يستجاب عند القبور):

قال الحافظ ابن رجب الحنبلي في الدليل علي طبقات الحنابلة في ترجمة عثمان بن موسى الطائي توفي يوم الخميس سنة أربع وسبعين وست مائة بمكة ويقال: إن الدعاء يستجاب عند قبره انتهى...

قال الذهبي في "السير" في ترجمة الشيخ أبي بكر محمد ابن الحسن بن فورك الأصبهاني: قال عبد الغافر في سياق التاريخ الأستاذ أبو بكر قبره بالحيرة يستسقي به وقال ابن خلكان في وفيات الأعيان مشهدة بالحيرة يزار ويستجاب الدعاء عنده...

قال الحافظ ابن رجب الحنبلي في الدليل علي طبقات الحنابلة في ترجمة إبراهيم بن عبد الواحد المقدسي قال: وكان يواظب على الدعاء يوم الأربعاء بين الظهر والعصر بمقابر الشهداء من باب الصغير وقال: ما رأيت مثل هذا الدعاء أسرع إجابة منه، يا الله يا الله أنت الله بلى والله أنت الله لا إله إلا أنت الله الله الله والله أنه لا إله إلا الله، حكى الذهبي في السير عن القاضي أبي الحسن الخلعي الشافعي راوي السيرة النبوية مسند الديار المصرية قال ابن الأنماطي: قبر الخلعي بالقرافة يعرف بقبر قاضي الجن والأنس يعرف بإجابة الدعاء عنده...

أسند الخطيب في التاريخ عن إبراهيم الحربي يقول: قبر معروف الترياق المجرب، ونقل أبو الفضل الزهري عن أبيه أن قبر معروف الكرخي مجرب لقضاء الحوائج ويقال: إنه

من قرأ عنده مائة مرة قل هو الله أحد وسأل الله تعالى ما يريد قضى الله له حاجته... وعن أبي عبد الله بن المحاملي يقول أعرف قبر معروف الكرخي منذ سبعين سنة ماقصده مهموم إلا فرج الله همه ثم ذكر الخطيب عدة قبور يستجاب الدعاء عندها... وقال الذهبي في السير في ترجمة نفيسة ابنة أمير المؤمنين الحسن بن يزيد بن السيد سبط النبي صلى الله عليه وسلم... قيل: كانت من الصالحات العوايد والدعاء مستجاب عند قبرها بل وعند قبور الأنبياء والصالحين وفي المساجد وعرفة ومزدلفة وفي السفر المباح وفي الصلاة وفي السحر ومن الأبوين ومن الغائب لأخيه ومن المضطرب وعند قبور المعذبين وفي كل وقت وحين لقوله تعالى: ﴿وقال ربكم ادعوني أستجب لكم﴾ ولا ينهى الداعي عن الدعاء في وقت إلا وقت الحاجة وفي الجماع وشبه ذلك ويتأكد الدعاء في جوف الليل ودبر المكتوبات وبعد الأذان... وعقد الإمام الجزري في الحصن الحصين فصلاً لأماكن إجابة الدعاء فقال: إن الدعاء مستجاب عند رؤية الكعبة وورد مجرباً في مواضع كثيرة مشهورة في المساجد الثلاثة وبين الجلاليتين في سورة الأنعام وفي الطواف وعند الملتزم وعند قبور الأنبياء عليهم السلام وجرب استجابة الدعاء عند قبور الصالحين بشروط معروفة...

وقال الشوكاني في تحفة الذاكرين معلقاً على كلام الجزري بما نصه وجه ذلك مزيد الشرف ونزول البركة وقد قدمنا أنها تسري بركة المكان على الداعي كما تسري بركة الصالحين الذاكرين الله سبحانه على من دخل فيهم من ليس هو منهم كما يفيد قوله ﷺ هم القوم لا يشقى بهم جليسهم...

”استبراك الشافعي بقبر الإمام أبي حنيفة والدعاء عند قبره“

أسند الخطيب في ”التاريخ“ (١/١٢٣)، عن علي بن ميمون قال سمعت الشافعي يقول: إني لأتبرك بأبي حنيفة وأجيء إلى قبره في كل يوم يعني زائراً فإذا عرضت لي حاجة صليت ركعتين وجئت إلى قبره وسألت الله تعالى الحاجة عنده فما تبعد عني حتى

تقاضی۔ (تحقیق المقال فی تخريج أحادیث فضائل الأعمال، ص ۵۹)۔

قلت: هذا إسناده رجاله ثقات غير عمر بن إسحاق بن إبراهيم، لم أقف على ترجمته.

— وعلى بن ميمون؛ قال أبو حاتم: ثقة، وذكره ابن حبان في "الثقات" (۴۷۲/۸)، وقال

النسائي: لا بأس به.

— ومكرم بن أحمد، وثقه الخطيب في "التاريخ" (۲۲۱/۱۳)، وذكره الذهبي في

"السير" (۵۱۷/۱۵).

— وعمر بن إبراهيم المقرئ، ثقة، قال الذهبي في "السير" (۴۸۲/۱۶): قال الخطيب:

هو ثقة. وكذا في "المنتظم" (۲۱۱/۷)، وفي "شذرات الذهب" (۳۴/۳).

— والقاضي أبو عبد الله الحسين بن علي بن محمد الصميري، صدوق، قاله الذهبي

في "السير" (۶۱۵/۱۷). وكذا في "المنتظم" (۱۱۹/۸). والله تعالى اعلم۔

رجال الغیب کی تحقیق:

سوال: رجال الغیب کون ہیں؟ احادیث میں ان کا تذکرہ ہے یا نہیں؟ فرضی کہانی ہے یا حقیقت

ہے؟ جنات ہیں یا ملائکہ؟

الجواب: رجال الغیب سے مراد جنات ہیں جن میں اچھے اور برے دونوں قسم کے ہوتے ہیں۔ اور

یہ پہاڑوں میں رہتے ہیں، گا ہے گا ہے لوگوں کے سامنے ظاہر ہوتے تھے، لوگ ان کو اولیاء اللہ سمجھتے تھے کیونکہ ان سے خوارق عادت اشیاء ظاہر ہوتی تھیں، اور جنات کو اللہ تعالیٰ نے یہ قوت دی ہے، لہذا یہ کوئی فرضی کہانی نہیں ہے بلکہ حقیقت ہے۔

فتاویٰ ابن تیمیہ میں ہے:

ولما ظهر أن مع المشركين وأهل الكتاب خفراء لهم من الرجال المسلمين برجال

الغیب، وأن لهم خوارق تقتضى أنهم أولياء الله صار الناس من أهل العلم ثلاثة أحزاب؛

(۱) حزب يكذبون بوجود هؤلاء ولكن عاينهم الناس وثبت ذلك عن عاينهم أو

حدثه الثقات بما رأوه وهؤلاء إذا رأوهم أو تيقنوا وجودهم خضعوا لهم .

(۲) حزب عرفوهم ورجعوا إلى القدر واعتقدوا أن ثم في الباطن طريقاً إلى الله غير

طريقة الأنبياء .

(۳) وحزب ما أمكنهم أن يجعلوا أولياء الله خارجين عن دائرة الرسول فقالوا: يكون

الرسول هو ممدأ للطائفتين لهؤلاء وهؤلاء، فهؤلاء معظومون للرسول، جاهلون بدينه وشرعه، والذين قبلهم يجوزون اتباع دين غير دينه وطريق غير طريقه .

وكانت هذه الأقوال الثلاثة بدمشق لما فتحت مكة، ثم تبين بعد ذلك أن هؤلاء مع

اتباع الشياطين، وأن رجال الغيب هم الجن، وأن الذين مع الكفار شياطين، وأن من وافقهم من الإنس فهو من جنسهم شيطان من شياطين الإنس أعداء الأنبياء، كما قال تعالى:

وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن... الخ. (فتاویٰ ابن تیمیہ: ۱۳/۲۱۵، وكذا في الصارم المنكى: ۱/۲۱۳).

وللاستزادة انظر: (الفرقان بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان، ص ۲۴۷، وتفسير القاسمي: ۷۸/۱۱،

وقاعدة جليلة في التوسل والوسيلة: ۲/۳۲۹).

احادیث میں ان کا تذکرہ ملاحظہ ہو:

ابو عبد اللہ شمس الدین افغانی (۱۲۲۰ھ) ”جہود علماء الحنفیة فی إبطال عقائد القبورية“ (۱۲۷۱/۳)، ط: دار الصبیعی، میں فرماتے ہیں:

الشبهة السابعة: تشبثت القبورية بحديث ابن مسعود رضی اللہ عنہ مرفوعاً: ”وإذا انفطرت دابة

أحدكم بأرض فلاة، فليناد: يا عبد الله احبسوا يا عبد الله احبسوا، فإن الله عز وجل في الأرض حاضراً سيحبسه له.

قلت: إن القبورية يعدون هذا الحديث من أقوى حججهم في الاستغاثة بالأموات عند الكربات ويزعمون أنه يفيد الاستغاثة برجال الغيب وأن هذا مجرب وأن المانعين لا يرون الاستغاثة بالغائب كالميت، سواء كان نبياً أو ملكاً أو جنياً.
حدیث کی تحقیق ملاحظہ ہو:

قال الإمام البوصيري في "الزوائد" (٥٠٠/٧، رقم: ٧٣٩٣): وقال أبو يعلى الموصلي: ثنا الحسن بن عمر ثنا معروف بن حسان عن شعبة، عن قتادة، عن ابن بريدة، عن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا انفلتت دابة أحدكم... الخ.
قلت: هذا إسناد ضعيف، فيه معروف بن حسان وهو ضعيف، قال الذهبي في "الميزان" (١٤٣/٤، ترجمة ٨٦٥٤): قال ابن عدي: منكر الحديث، قد روى عن عمر بن ذر نسخة طويلة كلها غير محفوظة.

قال ابن حجر في "اللسان" (١٠٧ ٨): قال ابن أبي حاتم عن أبيه: مجهول.
واللہ تعالیٰ اعلم۔

رجالِ غیب کو ایصالِ ثواب کرنے کا حکم:

سوال: بعض اہل اللہ اور عملیات کے ماہرین کا معمول سفر میں جاتے وقت کچھ تلاوت کر کے رجالِ غیب کو ایصالِ ثواب کرنے کا ہے، جبکہ وہ اچھے اور بُرے بھی ہوتے ہیں، تو کیا جواب ہوگا؟

الجواب: صورتِ مسئلہ میں اگر مسلمان ہوں تو ایصالِ ثواب کرنا جائز اور درست ہے، عام قانون کے مطابق یعنی جس طرح انسانوں میں مسلمانوں کو ایصالِ ثواب کر سکتے ہیں، اسی طرح جناتوں میں مسلمانوں کو بھی کرنا جائز ہوگا۔

لیکن ایصالِ ثواب کے نام پر ان کی ارواح کو خوش کرنے کی نیت سے استمداد ہرگز نہیں ہونا چاہئے، نیز

اکابر دیوبند اور اپنے مشائخ سے رجال الغیب کے لیے ایصالِ ثواب کبھی نہیں سنا ہذا اس سے پچھا بہتر ہے۔
دلائل کی تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں:

(فتاویٰ محمودیہ: ۲۰۸/۹-۲۱۳، بیوب و مرتب۔ فتاویٰ رحیمیہ: ۱۲۳/۵-۱۲۵۔ واحسن الفتاویٰ: ۱۶/۹۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔)



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

باب ﴿۱﴾

سیر اور تاریخ کا بیان

باب.... (۸)

سیر اور تاریخ کا بیان

مہدی کا ظہور کب ہوگا اور علامت اس کی کیا ہے؟

سوال: (۱) مولانا بدر عالمؒ کی کتاب ترجمان السنۃ میں مذکور ہے کہ ایک رمضان میں سورج اور چاند گرہن ہوگا اور ایک سال بعد امام مہدیؑ کا ظہور ہوگا اور بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ امام مہدیؑ کا ظہور ۲۰۰۳ء میں ہوگا۔

(۲) ہم امام مہدیؑ کے زمانے سے کتنے دور ہیں؟

(۳) ظہور مہدیؑ سے پہلے اس اثناء میں ہمیں کیا کرنا چاہئے؟

الجواب: سورہ لقمان میں ارشاد خداوندی ہے۔

﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَىٰ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الآیۃ: ۳۴)۔
تفسیر ابن کثیر میں ہے:

هذه مفاتيح الغيب التي استأثر الله تعالى بعلمها فلا يعلمها احد الا بعد اعلامه تعالى بها فعلم وقت الساعة لا يعلمه نبي مرسل ولا ملك مقرب.

(حدیث ابن عمر) قال الامام احمد : حدثنا وكيع حدثنا سفيان عن عبد الله بن دينار

عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ مفاتيح الغيب خمس لا يعلمهن الا الله ﷻ ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام وما تدرى نفس ماذا تكسب غداً وما تدرى نفس بأى ارض تموت ان الله عليم خبير ﷻ (انفرد باخرجه البخارى فرواه فى كتاب الاستسقاء فى صحيحه). (تفسير ابن كثير: ۴/۹۹).

سنن دارقطنی میں ہے:

”حدثنا ابو سعيد الاصطخرى ثنا محمد بن عبد الله بن نوفل حدثنا عبيد بن يعيش ثنا يونس بن بكير عن عمرو بن شمر عن جابر عن محمد بن علي قال: ان لمهدينا آيتين لم تكونا منذ خلق السموات والارض تنكسف القمر لأول ليلة من رمضان وتنكسف الشمس فى النصف منه ولم تكونا منذ خلق الله السموات والارض“ (منن الدارقطنی: ۲/۶۵، عالم الكتب).

وفي تعليق المغنى على الدارقطنی: عمرو بن شمر عن جابر رضی اللہ عنہ كلاهما ضعيفان لا يحتج بهما. (التعليق المغنى على الدارقطنی: ۲/۶۵).

مشکوٰۃ المصابیح میں ہے:

”عن عبد الله بن مسعود رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي، رواه الترمذي وأبو داود وفي رواية له قال: لو لم يبق من الدنيا إلا يوم لطول الله ذلك اليوم حتى يعث الله فيه رجلاً مني أو من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي يملك الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً“.

(مشکوٰۃ المصابیح ص: ۴۷۰).

مذکورہ بالا روایات و عبارات سے واضح ہو گیا کہ قیامت کا صحیح علم سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی کو نہیں ہے نہ کسی نبی کو نہ ہی کسی مقرب فرشتے کو، روایات میں صرف نبی ﷺ نے علامات قیامت کو ذکر فرمایا ہے کسی خاص تاریخ اور سال کو متعین نہیں فرمایا (افسوس کہ بعض کج فہم ظہور مہدی کے بارے میں ہمارے زمانے میں دن تاریخ اور سال متعین کر کے دعوے کرنے لگے ہیں، حالانکہ یہ تو وہ معاملہ ہے جس میں خود نبی علیہ السلام نے بھی تاریخ اور سال کو متعین نہیں فرمایا) البتہ ان علامات

میں سے ایک بڑی علامت ظہور مہدی ہے جو آخری بڑی علامات میں سے ایک علامت ہوگی لیکن مہدی کا ظہور بھی خاص تاریخ کے ساتھ متعین نہیں کیا گیا جس حدیث میں رمضان میں دو گرہن ہونے کا ذکر ہے اس کے رواۃ پر کلام ہے اور اگر حدیث صحیح بھی مان لی جائے تو سال کی کوئی تعیین پھر بھی نہیں ہے، نیز پہلی تاریخ کو چاند گرہن مشکل ہے اس لحاظ سے یہ ضعیف حدیث مشاہدے کے بھی خلاف ہے، ہمیں اپنے اوقات کو اعمالِ صالحہ میں لگانا چاہئے اس لئے کہ ان علاماتِ قیامت کو پالینا یقینی نہیں ہے، لیکن سب کو یقین ہے موت ضرور بالضرور آئے گی تو آخرت کی فلاح و کامیابی کے لئے ہمیں اپنے اوقات کو زیادہ سے زیادہ اعمالِ صالحہ میں مشغول رکھنا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت مہدی کے ساتھ علیہ السلام کہنے کا حکم:

سوال: حضرت مہدی کے ساتھ علیہ السلام کہنا درست ہے یا نہیں؟

الجواب: علیہ السلام استعمال نہ کرے، اس میں روافض کے ساتھ تہیہ پایا جاتا ہے اس لئے رضی اللہ عنہ استعمال کرنا چاہئے۔
شامی میں ہے:

والظاهر ان العلة منع السلام ماقاله النووي في علة منع الصلاة: أن ذلك شعار أهل البدع. (فتاویٰ الشامی: ۶/۷۵۳، سعید).

ولا فرق بین السلام علیہ وعلیہ السلام إلا أن قوله علی علیہ السلام من شعار أهل البدعة فلا يستحسن في مقام المرام. (فتاویٰ محمودیہ: ۱۳/۴۲۳ بحوالہ شرح فقہ اکبر ص ۲۰۴).
حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے فرمایا علیہ السلام کہنا روافض کا شعار ہو کر معصوم مان کر ایسا کہتے ہوں تو اس شعار سے بچا جائے۔ (فتاویٰ محمودیہ: ۱/۳۹۶).

حضرت مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانویؒ نے آپ کے مسائل اور ان کا حل میں متعدد جگہوں پر

حضرت مہدی کے ساتھ رضی اللہ استعالم فرمایا ہے، اور فرمایا کہ امام ربانی مجدد الف ثانی نے بھی حضرت مہدی کو انہیں الفاظ سے یاد کیا ہے۔ (آپ کے سائل اور ان کا حل: ۲۷۱/۱)۔

اگر کسی نے حضرت مہدی کے ساتھ علیہ السلام استعالم کیا ہے تو کثرت استعالم کی وجہ سے شبہ کی طرف توجہ نہیں فرمائی لیکن اب چونکہ حضرت مہدی کے ساتھ علیہ السلام میں شیعوں کے ساتھ شبہ ہے اور حدیث شریف میں ہے ”من تشبه بقوم فهو منهم“ (ابو داؤد: ۵۵۹/۲) اس لئے علیہ السلام کو استعالم نہیں کرنا چاہئے، اور اگر دعا مطلوب ہو تو پھر حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کے ساتھ کیوں علیہ السلام نہیں کہتے۔ واللہ اعلم۔

حضرت حوا کی پیدائش سے متعلق تحقیق:

سوال: حضرت حوا کی پیدائش حضرت آدم علیہ السلام کی پہلی سے ہوئی یا مٹی سے ہوئی؟ جیسا کہ بعض حضرات کا قول ہے۔

الجواب: احادیث کی روشنی میں اور قرآن کریم کی ظاہری آیات سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت حوا کی پیدائش حضرت آدم علیہ السلام کی پہلی کے ایک حصہ سے ہے۔

بخاری شریف میں حیض کے بارے میں ہے: ”إن هذا أمر كتبه الله على بنات آدم“ (بخاری شریف: ۴۳/۱، ۲۹۴/۱، کتاب الحيض)۔

اگر بنات آدم حضرت حوا کو شامل نہ ہو تو کیا حضرت حوا کو حیض نہیں آتا تھا؟ جب کہ ان کو حیض آتا تھا اور ان کو بنات آدم کہا تو وہ بھی حضرت آدم علیہ السلام کے فروغ میں ہوئیں۔ بنات بمعنی فروغ ہے یعنی ان کی پیدائش بھی حضرت آدم علیہ السلام ہی کے بدن سے غیر معاد طریقے پر تھی۔

ملاحظہ ہو حدیث شریف میں ہے:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: استوصوا بالنساء خيراً فإن

المرأة خلقت من ضلع . (رواه البخاری: ۶۹/۱، کتاب الانبیاء)۔

فتح الباری میں ہے:

قوله خلقت من ضلع: قيل: فيه إشارة إلى أن حواء خلقت من ضلع آدم الأيسر وقيل: من ضلعه الأقصر، أخرجه ابن إسحاق وزاد اليسرى من قبل أن يدخل الجنة وجعل مكانه لحم، ومعنى خلقت أخرجت أى أخرجت كما تخرج النملة من النواة، وقال القرطبي: يحتمل أن يكون معناه أن المرأة خلقت من مبلغ ضلع فهي كالضلع. (فتح الباری: ۶/۳۶۸).

عمدة القاری میں ہے:

قال عطاء عن ابن عباس ؓ: خلقت من ضلع آدم، ويقال لها: القصيرى. وقال مجاهد: إنما سميت المرأة امرأة لأنها خلقت من المرء وهو آدم. وقال مقاتل بن سليمان: نام آدم نومة فى الجنة فخلقت حواء من قصيره من شقه الأيمن من غير أن يتألم، ولولا لم يعطف رجل على امرأة أبداً. وقال ابن عباس ؓ: لأم الله تعالى موضع الضلع لحماً. وقال الربيع بن أنس: خلقت حواء من طينة آدم واحتج بقوله تعالى: ﴿هو الذي خلقكم من طين﴾. والأول أصح لقوله تعالى: ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة﴾. (عمدة القاری: ۱۱/۱۴).

فیض الباری میں ہے:

والمشهور أنها خلقت من ضلع أيسر، ورأيت مصنفاً مر عليه، وقال: إن آدم عليه السلام انتبه من منامه، فإذا حواء جالسة على يساره، وهذا معنى مخلوقة من ضلع، أى رآها مخلوقة نحو يساره وإنما ذكرت هذا الاحتمال، لأن الناس في هذا العهد قد تعودوا بإنكار كل شيء لا تحيط به عقولهم ما أجهلهم، فإنهم إذا أخبرهم أهل أوروبا بما شاهدوه بالآلات آمنوا به، وإن كان أبعد بعيد، ولا يشكون فيه مثقال ذرة، كقولهم: إن الإنسان كان أصله قرودة... الخ. (فیض الباری: ۴/۱۸).

امام شافعیؒ کا قول تاہیداً پیش کیا جاتا ہے کہ بول جاریہ اور بول غلام میں فرق بیان کرتے ہوئے

فرمایا ہے: ”لأن بول الغلام من الماء والطين وبول الجارية من اللحم والدم.“ (سنن ابن

جامہ، ص ۴۰، باب ماجاء فی بول الصبی لم یطعم).

شارح اس قول کو یوں بیان کرتے ہیں: ”وخلصتها أن خلقة آدم من التراب والماء وهما طاهران وخلقة حواء من اللحم والدم لأنها خلقت من الضلع الأيسر لآدم عليه السلام. (انساج الحاجة، ص ۴۰).

مزید ملاحظہ ہو: (ارشاد الساری شرح بخاری: ۳۲۳/۵، و مرقاة شرح مشکوٰۃ: ۶/۲۶۳، و روح المعانی: ۴/۱۸۲).

بعض حضرات حوا کی پیدائش پہلی سے تسلیم نہیں کرتے، بلکہ مٹی سے کہتے ہیں اور ”خلقت النساء من الضلع“ کو تشبیہ پر محمول کرتے ہیں: ملاحظہ ہو روح المعانی میں ہے:

وأنكر أبو مسلم خلقها من الضلع لأنه سبحانه قادر على خلقها من التراب فأى فائدة في خلقها من ذلك. (روح المعانی: ۴/۱۸۱).

روح المعانی کے حاشیہ میں مرقوم ہے:

وقيل: إنها خلقت من فضل طينته ونسب للباقر. (حاشیہ روح المعانی: ۴/۱۸۱).

عمدة القاری میں ہے:

وقال الربيع بن أنس: خلقت حواء من طينة آدم واحتج بقوله تعالى: ﴿هو الذي خلقكم من طين﴾. (عمدة القاری: ۱۱/۱۴).

مزید ملاحظہ ہو: (مرقاة المفاتیح: ۶/۲۶۳، و الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، للشیخ الطنطاوی: ۲/۵، و تفسیر المنار: ۴، سورة النساء، و ترجمان القرآن از مولانا ابوالکلام آزاد: ۱/۳۵۸).

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت حوا کی پیدائش حضرت آدم عليه السلام ہی کے بدن سے غیر معتاد طریقہ پر تھی لہذا ابو مسلم اور ان کی تابعداری میں روشن خیال لوگوں کا قول کہ حضرت حوا کی پیدائش بلا واسطہ مٹی سے ہوئی درست نہیں۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

خانہ کعبہ کے غلاف کی تحقیق اور سیاہ رنگ کی ابتدا:

سوال: خانہ کعبہ پر سیاہ غلاف کب سے چڑھایا جاتا ہے اور سیاہ کیوں؟

الجواب: زمانہ جاہلیت میں خانہ کعبہ کا غلاف مختلف رنگوں کا ہوا کرتا تھا یہی سلسلہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں اور خلفاء راشدین بنو امیہ اور بنو عباسیہ کے ابتدائی دور تک رہا پھر ۵۷۵ھ میں خلیفہ احمد ناصر دین اللہ نے سیاہ رنگ کا غلاف چڑھایا، البتہ تاریخ مکہ میں مذکور ہے کہ سب سے پہلے رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے دن یمن کا بنا ہوا سیاہ رنگ کا غلاف کعبہ پر چڑھایا لیکن معلوم نہیں کہ یہ کیسی روایت ہے، لہذا صحیح یہی ہے کہ عباسی خلیفہ احمد ناصر دین اللہ نے سیاہ رنگ کا غلاف چڑھایا پھر اب تک سیاہ چلا آ رہا ہے۔
تاریخ مکہ میں ہے:

کسی البیت فی الجاہلیۃ الانطاع، ثم کساہ النبی ﷺ الثیاب الیمانی ثم کساہ عمر وغنمان القباطی ثم کساہ الحجاج الدیاج ویقال: أول من کساہ الدیاج یزید بن معاویہ ویقال: ابن الزبیر ویقال: عبد الملک بن مروان .

عن حبیب بن أبی ثابت قال: کسی النبی ﷺ الکعبۃ وکساها أبوبکر وعمر فلما ولی عبد الملک بن مروان کان یبعث کل سنة بالدیاج فلما کانت خلافة المامون ... فصارت الکعبۃ تکسی ثلاث کُسی الدیاج الأحمر یوم الترویۃ وتکسی القباطی یوم هلال رجب وجعلت کسوة الدیاج الأبيض التي أحدثها المامون . (تاریخ مکہ للزرقي ص: ۲۶۶، وکذا فی تاریخ مکة لابن الضیاء الحنفی ص: ۱۲۰).

قصۃ التوسعة الکبریٰ میں ہے:

کسوة العباسیین: وکانت الکعبۃ تکسی مرتین، وصارت فی عہد الخلیفۃ العباسی المامون تکسی ثلاث مرات فی السنة، وذلك بأمره، وبدأ سنة ۲۰۶ھ الکسوة الأولى من الدیاج الأحمر وتکساها یوم الترویۃ، والثانیۃ من القباطی وتکساها فی غرة رجب،

والثالثة من الديباج الأبيض وتكساها فى السابع والعشرين من شهر رمضان المبارك، وبدأت تكسى الكعبة بالديباج الأسود منذ كساها الناصر لدين الله أبو العباس، أحمد الخليفة العباسي وقد بدأ حكمه سنة ٢٤٥ هـ واستمر إلى يومنا هذا. (قصة التوسعة الكبرى، ص: ١٠٨) وكذا فى الكعبة والكسوة ص: (١٣٨).

تاریخ مکہ میں ہے:

اسلام کی تاریخ میں سب سے پہلے رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے دن یمن کا بنا ہوا سیاہ رنگ کا غلاف کعبہ پر چڑھایا حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے قباطی کا غلاف چڑھایا (قباطی ایک باریک قسم کا سفید مصری کپڑا)

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سال میں دو مرتبہ غلاف چڑھاتے تھے... خلیفہ ابوالنصر نے ہند کا بنا ہوا سفید غلاف چڑھایا بعد میں ناصر عباسی نے سبز دیباج کا اور ۶۴۳ھ میں سیاہ کا سوئی غلاف چڑھایا گیا، جس کے بعد اب تک کا لے رنگ کا ہی غلاف چڑھایا جاتا ہے۔ (تاریخ مکہ: ۱۳۸/۲).

التاریخ القويم میں ہے:

احمد ناصر لدين الله نے سیاہ رنگ کا دیباج چڑھایا تھا۔ (التاريخ القويم: ۱۹۹/۴).

خلاصہ یہ ہے کہ سیاہ رنگ کے غلاف کی ابتداء خلیفہ عباسی احمد ناصر لدين الله نے فرمائی اس کے بعد اب تک سیاہ رنگ کا چڑھایا جاتا ہے اور سیاہ پہنانے کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ خلفائے بنو عباسیہ سیاہ رنگ کو پسند کرتے تھے اور عزت و غلبہ سے تقاؤل لیتے تھے اس لئے کہ نبی کریم ﷺ فتح مکہ کے موقع پر سیاہ عمامہ باندھے ہوئے تھے، نیز سیاہ رنگ پر غبار و میل بھی نظر نہیں آتا۔

ملاحظہ ہو جمع الوسائل فی شرح الشمائل میں ہے:

والخلفاء العباسيون باقون على لبس السواد وكثير من الخطباء على المنابر و مستندهم ما سبق من دخول المصطفى مكة بعمامة سوداء أرخى طرفيها بين كتفيه فخطب بها فتناول الناس لذلك فإنه نصر وعز وزعم بعض بني المعتصم أن تلك العمامة التي

دخل بها مكة وهبها ﷺ لعمة العباس وبقیت بین الخلفاء يتداولونها ويجعلونها على رأس من تقرر للخلافة. (جمع الوسائل: ۱/۱۶۵). واللہ ﷻ اعلم۔

فرعون کہاں غرق ہوا؟

سوال: فرعون بحر نیل میں غرق ہوا یا بحر قلزم میں؟

الجواب: قرآن مجید میں سورۃ الشعراء میں ہے: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ

البحر﴾ (سورۃ الشعراء، الآیۃ: ۶۳)۔

تفسیر ابن کثیر میں ہے:

﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمَدْرُكُونَ﴾ وذلك أنهم انتهوا بهم السير إلى سيف

البحر وهو بحر القلزم فصار أمامهم البحر وقد أدرکهم فرعون بجنوده ۵۵. (تفسیر ابن کثیر: ۳: ۳۷۰)۔

روح المعانی میں ہے:

﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ البحر﴾ هو القلزم على الصحيح. (روح

المعانی: ۸۵/۱۹)۔

ان عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ فرعون اور اس کا لشکر بحر قلزم میں غرق ہوا صحیح قول کے مطابق اور بحر

نیل اس کے علاوہ ہے بحر نیل بیٹھا ہے اور بحر قلزم یعنی بحر احمر کھارا ہے۔ واللہ ﷻ اعلم۔

ابوطالب کا مذہب:

سوال: ابوطالب کا مذہب کیا ہے؟ کیا ان کے نام کے ساتھ جناب یا خواجہ استعمال کرنا صحیح ہوگا؟

الجواب: ابوطالب آنحضرت ﷺ کے حقیقی چچا تھے اور کفر پر رہنے کے باوجود انہوں نے آپ کی خدمت اور تربیت کی لیکن جمہور کے نزدیک وہ کفر ہی پر دنیا سے انتقال کر گئے، اس وجہ سے ان کے لئے حضرت کا لفظ استعمال نہیں کرنا چاہئے، کیونکہ حضرت کا لفظ زیادہ تعظیم کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، ہمارے اکابر نے صرف ابوطالب کا لفظ ہی استعمال کیا ہے۔

ملاحظہ ہو مولانا ابوالحسن علی ندویؒ نبی رحمت میں تحریر فرماتے ہیں:

دادا کے انتقال کے بعد آپ اپنے چچا ابوطالب کے ساتھ رہنے لگے۔ (نبی رحمت: ۱۰۶/۱)۔

سیرۃ المصطفیٰ میں حضرت مولانا ادیس کا ندھلویؒ فرماتے ہیں:

عبدالطلب کی وفات کے بعد آپ اپنے چچا ابوطالب کی آغوش تربیت میں آ گئے۔ (سیرۃ المصطفیٰ ۸۷/۱)۔

سیرۃ خاتم الانبیاء میں مفتی اعظم پاکستان مفتی محمد شفیع صاحبؒ فرماتے ہیں:

اس کے بعد آپ کے حقیقی چچا ابوطالب آپ کے ولی ہوئے۔ (سیرۃ خاتم الانبیاء ص ۱۶)۔

ہاں ان کی خدمات کو سامنے رکھتے ہوئے اگر احترام کا کوئی ہلکا سا لفظ استعمال کر لیا جائے تو درست ہے۔

جیسے مولانا عبدالرؤف دانا پوری نے اصح السیر میں جناب خواجہ ابوطالب کا لفظ استعمال کیا ہے۔ (اصح السیر ص ۵۱)۔

مولانا حفظ الرحمن سیوہارویؒ نے بھی صرف ابوطالب کا لفظ استعمال کیا ہے، شیعہ چونکہ ابوطالب کو سب

سے بڑا مسلمان سمجھتے ہیں اس لئے ان کی مشابہت سے بچتے ہوئے ابوطالب کے لئے حضرت کا لفظ استعمال نہیں

کرنا چاہئے، تاہم ناجائز اور حرام بھی نہیں۔

اس تحریر کا خلاصہ درج ذیل ہے۔

(۱) ابوطالب حالت کفر میں انتقال کر چکے ہیں۔

(۲) اکابر نے ان کے نام کے ساتھ حضرت کا لفظ استعمال نہیں کیا۔

(۳) حضرت کا لفظ لانے میں شیعوں کے ساتھ مشابہت ہے۔

(۴) ان کی خدمات کو سامنے رکھتے ہوئے ہلکا سا لفظ جیسے جناب استعمال کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی

ہے، جیسے آنحضرت ﷺ نے ہر قل کے لئے عظیم الروم کا لفظ استعمال فرمایا۔ واللہ اعلم۔

مدینہ منورہ کی خاکِ شفا کی تحقیق:

سوال: خاکِ شفا کسی خاص مٹی کو کہتے ہیں یا خاکِ شفا مدینہ منورہ کی پوری زمین ہے؟

الجواب: خاکِ شفا کا ثبوت حدیث سے ہے اور بظاہر اس سے مدینہ منورہ کی پوری زمین مراد ہے۔

بخاری شریف میں ہے:

عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت كان النبي يقول في الرقية تربة أرضنا و ريقه

بعضنا يشفي سقيمتنا بإذن ربنا . (رواه البخاری: ۸۵۵/۲)۔

یہ حدیث مسلم شریف (۲/۲۲۳)، ابو داؤد (۵۴۴)، مصنف ابن ابی شیبہ (۸۴/۲۱)، صحیح ابن حبان

(۲۳۸/۷) اور مستدرک حاکم (۴/۴۵۷) میں ہے۔

اس کی تعیین میں علماء کرام کی مختلف آراء ہیں ان میں اکثر نے اس حدیث کو عام رکھا اور فرمایا کہ ”تربة

أرضنا“ سے پوری زمین مراد ہے۔

الآداب الشرعية میں ہے:

”تربة أرضنا“ و ذكره، والمراد جميع الأرض، وقيل أرض المدينة لبركتها. (الآداب

الشرعية: ۲۱۹/۳)۔

بريقة محمودية میں ہے:

قال الجمهور: جملة الأرض وقيل: أرض المدينة خاصة لبركتها. (بريقة

محمودية: ۱۷۵/۲، النوع الثالث العلوم المندوب إليها)۔

یہی عبارت ”اکمال اکمال المعلم“ (۳۷۷/۷) اور ”المفہم“ (۵۸۰/۵) میں بھی موجود ہے۔

عون المجرؤ میں ہے:

قال الحافظ ابن القيم: هذا من العلاج السهل الميسر النافع المركب وهي معالجة لطيفة يعالج بها القروح والجراحات الطرية لا سيما عند عدم غيرها من الأدوية إذ كانت موجودة بكل أرض. (عون المعبود: ۹/۸۲۵).

الآداب الشرعية (کتاب رقی الحمی) میں ہے:

ولبعض التراب خاصية كغيره من المخلوقات ولهذا قال جالينوس رأيت بالأسكندرية مطحولين و مستسقين كثيراً يستعملون طين مصر و يطلون به على سوقهم و أفخاذهم و سواعدهم و ظهورهم و أضلاعهم فينتفعون به منفعة بينة قال: و على هذا النحو فقد ينفع هذا الطلاء للأورام العفنة و المترهلة و الرخوة قال: و إنني لأعرف قوماً تهرلت أبدانهم كلها من كثرة استفراغ الدم من سفلى انتفعوا بهذا الطين نفعاً بيناً، و قوماً آخرين شفاوا به أوجاعاً مزمنة كانت متمكنة في بعض الأعضاء تمكيناً شديداً فبرئت و ذهبت أصلاً و قال المسيحي: قوة الطين المجلوب من كبرس وهي جزيرة المصطكى قوة تجلو و تغسل و تنبت اللحم فى القروح و تختتم القروح فما ظنك بتربة خير الأرض خالطت ريق رسول الله صلى الله عليه وسلم مع الطب الإلهي منه. (الآداب الشرعية للعلامة شمس الدين ابن مفلح المقدسى الحنبلى: ۲۲۰/۳).

درج کردہ عبارتوں سے معلوم ہوا کہ پوری زمین مراد ہے اور مٹی کی طبیعت میں اصل ٹھنڈک ہے جو اس زخم کی حرارت کو دور کرتی ہے تو یہ صفت ہر مٹی میں پائی جاتی ہے اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مختلف مکانوں کی مٹی میں تاثیر رکھی ہے مگر دوسری احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ منورہ کی مٹی کو خاص فضیلت حاصل ہے اور اس میں تاثیر و برکت ہے۔

تاریخ مدینہ منورہ میں ہے:

علامہ قسطلانیؒ نے مواہب لدنیہ میں مدینہ منورہ کی خصوصیت میں لکھا ہے کہ اس کا غبار چڑام اور برص

کے لئے خصوصیت کے ساتھ شفاء ہے۔

علامہ زرقانیؒ بعض لوگوں کے حالات میں لکھتے ہیں جن کو برص کی بیماری تھی اور مدینہ کی پاک مٹی سے وہ اچھے ہو گئے۔ (تاریخ مدینہ منورہ، ص ۷۷)۔
ابوداؤد شریف میں ہے:

”أن النبي ﷺ دخل على ثابت بن قيس بن شماس ﷺ وهو مريض فقال: اكشف البأس رب الناس ثم أخذ تراباً من بطحان فجعله في قدح ثم نفث عليه ثم صبه عليه. (ابو داؤد، ۵۴۲)۔
اگرچہ اس میں بطحان کا ذکر ہے یہ بھی دلالت کرتا ہے کہ مدینہ منورہ کی مٹی برکت اور شفاء والی ہے۔ جہاں تک بعض لوگوں نے شفا کو خاص کیا بطحان کی مٹی کے ساتھ، تو اس میں کوئی تخصیص کی وجہ نہیں جب کہ دوسری احادیث کے عموم سے پورے مدینہ منورہ کی مٹی مراد ہے۔
خلاصہ یہ ہے کہ خاکِ شفا مدینہ منورہ کی پوری زمین ہے، لیکن اس میں غلو اور حد سے تجاوز نہیں کرنا چاہئے۔ واللہ ﷻ اعلم۔

”طلع البدر علینا“ کے اشعار کب پڑھے گئے؟

سوال: ”طلع البدر علینا“ کے اشعار بچوں نے آنحضور ﷺ کی ہجرت کے وقت تشریف آوری پر پڑھے یا دوسرے کسی اور موقع پر؟

الجواب: دو قول ہیں (۱) غزوہ تبوک سے واپسی پر پڑھے (۲) ہجرت کے موقع پر پڑھے۔

ملاحظہ ہو فتح الباری میں ہے:

وأخرج أبو سعيد في شرف ”المصطفى“ وروينا في فوائد الخلعى من طريق عبيد الله بن عائشة منقطعاً لما دخل النبي ﷺ المدينة جعل الولائد يلقن: طلع البدر علينا من ثنية الوداع وجب الشكر علينا ما دعا لله داع وهو سند معضل ولعل ذلك كان في قدومه من غزوة تبوك. (فتح الباری: ۷/۲۶۱)۔

وقد روينا بسند منقطع فى الحلبيات قول النسوة لما قدم النبى ﷺ المدينة طلع البدر علينا من ثنيات الوداع فقليل كان ذلك عند قدمه فى الهجرة وقيل: عند قدمه من غزوة تبوك . (فتح الباری: ۱۲۹/۸).

زاد المعاد میں ہے:

فلما دنا رسول الله ﷺ من المدينة خرج الناس لتلقيه وخرج النساء والصبيان والولائد يقلن:

طلع البدر علينا من ثنيات الوداع
وجب الشكر علينا ما دعا لله داعي

وبعض الرواة يهم فى هذا ويقول: إنما كان ذلك عند مقدمه إلى المدينة من مكة وهو وهم ظاهر لأن ثنيات الوداع إنما هي من ناحية الشام لا يراها القادم من مكة إلى المدينة ولا يمر بها إلا إذا توجه إلى الشام . (زاد المعاد: ۵۰۱/۳).

دلائل النبوة میں ہے:

أخبرنا أبو عمرو والأديب قال: أخبرنا أبو بكر الإسماعيلي قال: سمعت أبا خليفة يقول: سمعت ابن عائشة يقول: لما قدم عليه السلام المدينة جعل النساء والصبيان يقلن: طلع البدر علينا... الخ. (دلائل النبوة: ۵۰۶/۲).

چنانچہ سیرۃ مصطفیٰ میں یہ حدیث دونوں جگہ مذکور ہے۔ (۱/۳۸۱-۲/۱۸۷) اسی طرح سبیل الہدیٰ والرشاد فی سیرۃ خیر العباد (۳/۲۷۱-۴/۶۹) میں دونوں جگہ مذکور ہے۔

البدایہ والنہایہ میں ہے:

وقال البيهقي: أخبرنا أبو نصر بن قتادة أخبرنا أبو عمرو بن مطر سمعت أبا خليفة يقول: سمعت ابن عائشة يقول: لما قدم رسول الله ﷺ المدينة جعل النساء والصبيان والولائد يقلن: طلع البدر علينا من ثنيات الوداع... الخ. قال البيهقي: وهذا يذكره علماؤنا

عند مقدمة المدينة من مكة لا أنه لما قدم المدينة من ثيات الوداع عند مقدمه من تبوك والله تعالى أعلم. (البداية والنهاية: ۲۶/۵، باب قصة مسجد الضرار)

وثنية الوداع موضع بالمدينة سمي بذلك الخارج منها يودع مشيعه وقيل: بل سمي بذلك لوداع النبي فيه بعض المسلمين والأول أصح لقول نساء الأنصار حين مقدم النبي: "طلع البدر علينا من ثيات الوداع" فدل أنه اسم قديم. (اكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض: ۲۸۵/۶، باب المسابقة بين الخيل، والمفهم لما اشكل من تلخيص كتاب مسلم: ۷۰۰/۶، اكمال المعلم شرح مسلم: ۵۹۴/۶).

خلاصہ یہ ہے کہ علامہ ابن الجوزیؒ اور حافظ ابن حجرؒ کی رائے یہ ہے کہ غزوہ تبوک سے واپسی پر پڑھے۔ اور امام بیہقیؒ اور قاضی عیاضؒ وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ ہجرت کے موقع پر پڑھے گئے۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ غزوہ تبوک سے واپسی پر پڑھے گئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

منبر نبوی بننے کے بعد کھجور کے تنے کا قصہ:

سوال: حضور کے زمانے میں منبر تیار ہونے کے بعد جس کھجور کے تنے کے سہارے خطبہ دیا جاتا تھا اس کے ساتھ کیا گیا؟

الجواب: کھجور کے تنے کے بارے میں مختلف روایات واقوال ملتے ہیں، بعض اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو دفن کیا گیا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو مسجد نبوی کی چھت کے لئے بطور ستون استعمال کیا گیا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد کے منہدم ہونے کے بعد حضرت ابی بن کعبؓ اس کو گھر لے گئے اور ان کے یہاں پڑا رہا یہاں تک کہ دیکنوں نے اس کو کھالیا اور پھر وہ ریزہ ریزہ ہو گیا۔

وفی الترمذی فی باب ماجاء فی الخطبة علی المنبر: عن نافع عن ابن عمرؓ أن النبی ﷺ کان یخطب إلی جذع فلما اتخذ المنبر حن الجذع حتی أتاہ فالتزمہ فسکن. (جامع الترمذی: ۱۱۳/۱).

وروی ابن ماجہ فی "سننہ" (رقم: ۱۴۱۴)، فقال: حدثنا إسماعيل بن عبد الله الرقي حدثنا عبيد الله بن عمرو الرقي عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن الطفيل بن أبي كعب عن أبيه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي إلى جذع إذ كان المسجد عريشاً وكان يخطب إلى ذلك الجذع فقال رجل من أصحابه: هل لك أن نجعل لك شيئاً تقوم عليه يوم الجمعة حتى يراكَ الناس وتسمعهم خطبتك قال: نعم... لما سمع صوت الجذع فمسحه بيده حتى سكن ثم رجع إلى المنبر فكان إذا صلى صلى إليه فلما هدم المسجد وغير أخذ ذلك الجذع أبي بن كعب وكان عنده في بيته حتى بلى فأكلته الأرضة وعاد رفاتاً.

قال يشار: إسناده ضعيف لضعف عبد الله بن محمد بن عقيل وحسن البوصري إسناده لحسن ظنه بابن عقيل .

قال شعيب: صحيح لغيره دون قصة أخذ أبي بن كعب للجذع فلم ندر إلا في حديث أبي ومداره على عبد الله بن محمد بن عقيل وهو حسن الحديث في المتابعات والشواهد ولم يتابع على هذه القصة ولم يدر ما يشهد لها فهي ضعيفة .

وأخرجه أحمد في "مسنده" (۲۱۲۴۸/۱۷۱/۲۵، ۲۱۲۵۲، ۲۱۲۶۰)، والطحاوي في "مشكل الآثار" (رقم: ۳۵۳۳). والبيهقي في "دلائل النبوة" (۲۳۱۷/۲۱۱/۶).

وفى "المختصر من المختصر على مشكل الآثار"، قال: ... وذكر من رواية ابن عباس وأنس وجابر وجماعة بطرق بمعان متفقة والأفاظه متقاربة في بعضها أنه خار كخور الثور حتى ارتج المسجد من خواره تحزناً على رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فالتزمه وهو يخور فسكت ثم قال: والذي نفس محمد بيده لو لم التزمه لم يزل هكذا إلى يوم القيامة فأمر به نبي الله صلى الله عليه وسلم فدفن وفي بعضها أنزعوها واجعلوها تحت المنبر فنزعوها ودفنوها تحت المنبر لا تعارض فيما بين الأحاديث

لأنه یحتمل أنه أخذه أبی بعد ما دفن إكراماً له فلم يمنع من ذلك .

ورواه البیهقی فی "دلائل النبوة" (۲/۴۴۶/۸۲۵، بدون قصة أبی)، وابن خزيمة فی "صحیحہ" (جماع ابواب الاذان والخطبة، بدون قصة أبی)، [على هامشه : اسناده حسن وهو على شرط مسلم لكن عكرمة بن عمار فيه ضعف من قبل حفظه]، والطحاوی فی "مشكل الآثار" والدارمی فی "سننه"، ورواه ابن أبي شبة فی "مصنفه" (۱۶/۴۷۷/۳۲۴۰۸، بدون قصة أبی)، [قال الشيخ محمد عوامه: مجالد بن سعيد ليس بالقوى ولكن شواهد المتقدمة وغيرها كثير والحديث رواه ابو نعیم فی دلائل النبوة (۳۰۸) من طريق المصنف به ورواه الدارمی من طريق اسامة به (۳۷) ورواه ابو يعلى (۱۰۶۲- ۱۰۶۷) من طريق مجالد به] .

وفی العرف الشذی للسید أنور شاه کشمیری: قوله حن الجذع الخ فی بعض الروایات القویة أن الجذع انشق وفي ثلاثة روايات قوية انه دفن عند وضع المنبر... و مفهوم عبارة الحافظ ان النخل قلعت عند بناء المسجد النبوی وجعلت عضوات فی جدار القبلة ، وقال السید السمهودی أنها جعلت أعمدة تحت السقف والعبرة للسید السمهودی فی أحوال المدينة ثم بعض الروایات تدل على أن الجذع كان من أعمدة المسجد النبوی وبعضها تدل على أنها غیرها . و كان الجذع الى جانب اليسار من المصلی أى المحراب وبدل بعض الروایات أنه علیه السلام سأله فاختار الآخرة على الدنيا وفي الروایات أنه دفن فی الموضع الذی قال النبی ﷺ أنه من الجنة ولعله مصداق اختياره الآخرة . (عرف الشذی: ۱/۱۱۵) .

وفي عمدة القاری: وقيل: لما سكن لم يزل على حاله فلما هدم المسجد أخذ ذلك أبی بن كعب فكان عنده فی بيته إلى أن بلى وأكلته الأرض وعاد دفناً . رواه الشافعي وأحمد وابن ماجه والبيهقي فی دلائل النبوة . (عمدة القاری: ۵/۷۶-۷۷، باب الخطبة على المنبر) .
والله ﷻ اعلم .

صحراء بیت المقدس کا جائے وقوع اور اس کی فضیلت:

سوال: صحراء بیت المقدس کہاں ہے اور اس کی فضیلت کیا ہے؟

الجواب: صحراء بیت المقدس اصل مسجد اقصیٰ کے وسط میں ہے۔

سیرۃ حلبیہ میں ہے۔

”قال ابن العربي في شرح المؤطا صحرة بيت المقدس من عجائب الله تعالى فإنها صخرة قائمة شعثاء في وسط مسجد الأقصى قد انقطعت من كل جهة، لا يمسكها إلا الذي يمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه، في أعلاها من جهة الجنوب قدم النبي صلى الله عليه وسلم حين ركب البراق وقد مالت من تلك الجهة لهيبته صلى الله عليه وسلم وفي الجهة الأخرى أصابع الملائكة التي أمسكتها لما مالت.“ (السيرة الحلبیة: ۱/۳۷۲، والانس الجليل بتاريخ القدس والخليل: ۲/۱۷، وتفسير روح البيان: ۵/۸۵)۔

اثمار الکمیل میں ہے:

”قال بعض العلماء، لم يختلف أحد انه صلى الله عليه وسلم عرج به من عند القبلة التي يقال لها قبلة المعراج من عند يمين الصخرة، وقد جاء أن صخرة بيت المقدس من صخور الجنة، وروى أبو المعالي في كتاب فضائل القدس بسنده عن أنس رضي الله عنه قال: إن جنة الفردوس تحنّ شوقاً إلى بيت المقدس وصخرة بيت المقدس من جنة الفردوس وهي صرة الأرض.“ (اثمار التكمين: ۱/۲۳۱-۲۳۳)۔

”وفي كتب العرائس قال أبي بن كعب رضي الله عنه ما من ماء عذب إلا وينع من تحت الصخرة بيت المقدس ثم يتفرق في الأرض“۔

وأخرج الترمذی عن أبي بريدة: ”قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لما انتهينا إلى بيت المقدس، قال جبرئيل: بأصبعه فخرق به الحجر وشد بها البراق“۔ (ترمذی:

۲ (۱۴۵)۔

تحفة الاحوذی میں ہے:

”وفي البزار، لما كان ليلة أسرى به فأتى جبرئيل الصخرة التي ببيت المقدس فوضع أصبع فيها فخرقها فشد بها البراق“۔ (تحفة الاحوذی: ۵۸۴/۸)۔
اثمار التكمیل میں ہے:

”وفي لفظ سيدة الصخرة صخرة بيت المقدس، وجاء أن صخرة بيت المقدس على نخلة والنخلة على نهر من أنهار الجنة“۔ [قال الذهبي: إسناده مظلم] (اثمار التكمیل: ۲۳۲/۱)۔
واللہ تعالیٰ اعلم۔

نہج البلاغة کے مؤلف کے متعلق تحقیق:

سوال: کیا نہج البلاغة حضرت علیؑ کے خطبات کا مجموعہ ہے یا ان خطبات کی نسبت حضرت علیؑ کی طرف صحیح نہیں ہے؟

الجواب: یہ کتاب نہ حضرت علیؑ کے خطبات کا مجموعہ ہے اور نہ اس کی نسبت حضرت علیؑ کی طرف صحیح ہے۔ ملاحظہ ہو علامہ ذہبیؒ لکھتے ہیں:

العلامة الشريف المرتضى نقيب العلوية أبو طالب علي بن حسين بن موسى القرشي العلوي الحسيني الموسوي البغدادي من ولد موسى الكاظم .

قلت ”الذهبي“: هو جامع كتاب نهج البلاغة المنسوبة ألفاظه إلى الإمام عليؑ ولا أساسيد لذلك وبعضها باطل وفيه حق ولكن فيه موضوعات حاشا الإمام من النطق بها .

ولكن أين المُنْصِفُ؟ وقيل: بل جمع أخيه الشريف الرضي وكان من الأذكياء الأولياء... لكنه أمامي جلد نسأل الله العفو... قلت: وفي توألفه سب أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فنعوذ بالله من علم لا ينفع . (سير أعلام النبلاء: ۱۷/۵۸۹/۳۹۴)۔

ابن حجرؒ کہتے ہیں:

على بن الحسن الشريف المرتضى المتكلم الرافضى المعتزلى صاحب التصانيف وهو المتهم بوضع كتاب نهج البلاغه... ومن طالع نهج البلاغه جزم بأنه مكذوب على أمير المؤمنين عليؑ ففيه السب الصراح والحط على السیدین ابي بكر وعمر وفيه من التناقض والأشياء الركيكة والعبارات التي من له معرفة بنفس القرشيين الصحابة و بنفس غيرهم ممن بعدهم من المتأخرين جزم بأن الكتاب أكثره باطل.

(لسان الميزان: ۵۸۹/۲۲۳/۴).

مصطفی القسطنطینی لکھتے ہیں:

نهج البلاغه: قال ابن خلکان اختلف الناس فيه هل هو للشريف أبي القاسم علي بن طاهر المرتضى المتوفى ۴۳۶ هـ جمعه من كلام علي بن أبي طالبؑ أم جمعه أخوه الشريف الرضى البغدادى وقد قيل أنه ليس من كلام عليؑ انتهى. (كشف الظنون: ۱۹۹۱/۲). صدیق حسن خان الفتوی صاحب لکھتے ہیں:

وقد اختلف الناس في كتاب نهج البلاغه المجموع من كلام الإمام علي بن أبي طالب هل هو (الشريف المرتضى) جمعه أم أخوه الرضى وقد قيل أنه ليس من كلام عليؑ وإنما الذي جمعه ونسبه إليه هو الذي وضعه. (أبجد العلوم: ۶۶/۳).

خلاصہ یہ کہ ”نهج البلاغه“ کی نسبت حضرت علیؑ کی طرف صحیح نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

سعد بن ابی وقاصؑ کے لشکر کے دریا پار کرنے کی تحقیق:

سوال: حضرت سعد بن ابی وقاصؑ نے لشکر کو لیکر دریا پار کیا، کیا یہ واقعہ ثابت ہے یا نہیں؟

الجواب: سیر و تاریخ کی بعض کتابوں میں یہ واقعہ مذکور ہے، لیکن اس کی سند میں ضعیف اور مجہول

راوی ہونے کی وجہ سے یہ ضعیف ہے۔

ملاحظہ ہو ”البدایہ والنہایہ“ میں ہے:

لما فتح سعد نهر شير واستقر بها، وذلك في صفة لم يجد فيها أحداً ولا شيئاً مما يغنم، بل قد تحولوا بكما لهم إلى المدائن، وركبوا السفن وضموا السفن إليهم، ولم يجد سعد شيئاً من السفن، وتعذر عليه تحصيل شيء منها بالكلية، وقد زادت دجلة زيادة عظيمة واسود ماؤها، ورمت بالزبد من كثرة الماء بها، وأخبر سعد ﷺ بأن كسرى يزدجرد عازم على أخذ الأموال والأمتعة من المدائن إلى حلوان، وأنتك إن لم تدركه قبل ثلاث فأت عليك وتفارط الأمر. فخطب سعد ﷺ المسلمين على شاطئ دجلة، فحمد الله وأثنى عليه وقال: إن عدوكم قد اعتصم منكم بهذا البحر، فلا تخلصون إليهم معه، وهم يخلصون إليكم إذا شأوا فينا وشونكم في سفنهم، وليس وراءكم شيء تخافون أن تؤثروا منه، وقد رأيت أن تبادروا جهاد العدو بنياتكم قبل أن تحصركم الدنيا، ألا إني قد عزمت على قطع هذا البحر إليهم، فقالوا جميعاً: عزم الله لنا ولك على الرشد فافعل. فعند ذلك ندب سعد الناس إلى العبور... ثم أقحم فرسه فيها وأفتحم الناس... وقد أمر سعد ﷺ المسلمين عند دخول الماء أن يقولوا: ”نستعين بالله ونتوكل عليه، حسبنا الله ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم“، ثم أفتحم بفرسه دجلة وأفتحم الناس لم يختلف عنه أحد، فساروا فيها كأنما يسرون على وجه الأرض حتى ملأوا ما بين الجانبين، فلا يرى وجه الماء من الفرسان والرجالة، وجعل الناس يتحدثون على وجه الماء كما يتحدثون على وجه الأرض، وذلك لما حصل لهم من الطمانينة والأمن، والوثوق بأمر الله ووعد نصرته وتأييده، ولأن أميرهم سعد بن أبي وقاص أحد العشرة المشهود لهم بالجنة، وقد توفي رسول الله ﷺ وهو عنه راضٍ، ودعا له، فقال: ”اللهم أجب دعوته، وسدد رميته“. (البدایہ و

قال أبو نعیم الأصبهانی فی "دلائل النبوة" (رقم: ۵۰۳، عبور سعد بن أبی وقاص بعسکره دجلة عسی متن الماء): أخبرنا محمد بن العباس بن حیویه وکیل دعلج من کتابه فیما أرى ثنا أحمد بن جعفر بن أحمد القاری قال: ثنا أبو عیبة السری بن یحیی ثنا شعب بن إبراهیم ثنا سیف بن عمر التیمی عن محمد وطلحة والمهاب وعمرو وسعيد والنضر عن ابن الرقیل لما نزل سعد فذكر القصة بطولها... الخ .

وفي رواية له (رقم ۵۰۴) قال: حدثنا شعب عن سیف عن رجل عن أبی عثمان النهدي... الخ .

وفي رواية له (رقم ۵۰۵) قال: قال شعب عن سیف عن بدر بن عثمان عن أبی بکر بن حفص بن عمر قال: ... الخ .

وفي رواية له (رقم ۵۰۶) قال: وثنا سیف عن الأعمش عن حبيب بن صهبان أبی مالک قال: ... الخ .

(وكذا ذكره ابن جریر الطبری فی "التاریخ" (۲/ ۴۶۶)، وابن الاثیر فی "الکامل فی التاریخ" (۱/ ۴۳۱)، والشیخ یوسف کاندهلوی فی "حیة الصحابة" (۴/ ۳۷۴، باب تسحیر البحار لهم).

قلت: إسناده ضعیف؛ لأن مداره علی (۱) سیف بن عمر وهو ضعیف .

"قال ابن حجر فی "التقریب" (ص ۱۴۲): ضعیف فی الحدیث عمدة فی التاریخ أفحش ابن حبان القول فیهِ. وفي "التحریر علی التقریب" (۲/ ۱۰۱): بل متروک فحدیثه ضعیف جداً وإذا كان ابن حبان قد أفحش القول فیهِ فابن حجر لم یصفه بما یستحق فهو متروک كما قلنا وحتى أخباره فی التاریخ لیست بشيء فقد قال أبو حاتم الرازی: متروک، یشبه حدیثه حدیث الواقدی، وقال البرقانی عن الدارقطنی: متروک، وقال أبوداود ویعقوب بن سفیان: لیس بشيء .

وللمزید انظر: (الضعفاء لابن الجوزی: ۲/ ۳۵، ترجمة: ۱۵۹۴، وتهذیب الکمال: ۱۲/ ۳۲۶).

(۲) وشعیب بن ابراہیم وهو مجهول، قال الإمام الذہبی فی ”المیزان“ (۲/۴۶۵): فیہ جہالۃ۔ واللہ اعلم۔

کونے غزوہ میں صحابہ کا شعار یا محمد اہ تھا؟

سوال: کونے غزوہ میں صحابہ کا شعار رسول اللہ کی وفات کے بعد ”یا محمد اہ یا محمد اہ“ تھا، اور غیر اللہ کی ندانا جائز ہے تو صحابہ نے اس کو کیسے اپنا شعار بنایا؟

الجواب: جنگ یمامہ میں اللہ ھ جو مسلمہ کذاب و بنی حنیفہ کے خلاف ہوئی، اس میں صحابہ کا یہ شعار تھا اور صحابہ کے اس شعار سے مقصود نبی پاک کو متصرف فی الامور اور مدد مانگنا نہیں تھا بلکہ اظہار محبت کے لئے تھا۔ ”یا“ کے لفظ سے نہ اہر جگہ مطلوب نہیں کبھی اظہار محبت، غم و حزن و تمنی کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جیسے بیماری میں کوئی وائے اماں کہتا ہو، یہاں سنا نا مقصود نہیں، اظہار محبت یا اظہار حزن مقصود ہے اظہار محبت تو ہمیشہ حاضری القلوب ہوتا ہے۔

اس پر احادیث اور شعراء کا کلام دال ہے، حضرت ابراہیم کی وفات پر حضور ﷺ نے فرمایا ”انما بفراقک یا ابراہیم لمحزونون“ (رواہ البخاری: ۱/۲۶۶)۔ اور شعر میں:

ألا یا رسول اللہ أنت رجائنا وکنت بنا برأ ولم تکن جافياً

ٹھوکی کتاب میں ندبہ کے لیے ”یا“ اور ”وا“ کے الفاظ ہیں۔

اور حضرت فاطمہؓ نے نبی پاک ﷺ کی وفات پر یہ کلمات فرمائے۔

یا ابتاہ أجاوب ربا دعاہ ، یا ابتاہ إلی جبرئیل ننعاه ، یا ابتاہ جنة الفردوس ماواه .

کتب إلی السری عن شعیب عن سیف عن ضحاک بن یزید عن أبیه عن رجل من بنی سحیم قد شهدھا مع خالد لما اشتد القتال وکانت یومئذ سجلاً إنما تكون مرة علی المسلمین ومرة علی الکافرین... ثم برز خالد حتی إذا کان امام الصف دعا إلی البراز

وانتمی وقال: أنا ابن الوليد العود أنا ابن عامر وزيد ونادی بشعارهم يومئذ وكان شعارهم يومئذ "يا محمدا" فجعل لا يبرز له أحد إلا قتله. (تاريخ الامم والملوك للطبري: ۳/۲۵۰).

وكذا نقل ابن الأثير في "الكامل في التاريخ" (۲/۳۶۴) في ذكر مسيلمة وأهل اليمامة
 الله وابن كثير في "البدایة والنهاية" (۶/۷۱۷) في مقتل مسيلمة الكذاب **س** الله.

اوپروالی سند میں چند روایت پر کلام ہے: (۱) سیف و ہر سیف بن عمر التیمی اکثر الطبری الروایة عنه في تاريخه، قال ابن عدى بعض أحاديثه مشهورة وعامتها منكورة لم يتابع عليها، وقال ابن حبان: يروى الموضوعات عن الأثبات وقالوا: إنه يضع الحديث، اتهم بالزندقة وقال الحاكم: اتهم بالزندقة وهو في الرواية ساقط. "وقد مر الكلام عليه آنفاً"

(۲) ضحاک بن یزید؛ قال ابن حجر في "اللسان" (۲/۳۳۸، ترجمة: ۳۹۶۰)، والذهبي في "الميزان" (۳/۴۱): قال الأزدي: حديثه ليس بالقائم.

(۳) رجل من بنی سحیم: مجهول.

(۴) شعيب بن إبراهيم وهو مجهول، قال الإمام الذهبي في "الميزان" (۲/۴۶۵): فيه

جهالة۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ روایت معتبر اور قابل استدلال نہیں ہے، اور اگر بالفرض روایت ثابت بھی ہو تو یا محمد کا مطلب وہی ہوگا جو اوپر گزر چکا سلف صالحین یا رسول اللہ وغیرہ کے الفاظ سے محض غلبہ اشتیاق مراد لیتے تھے نہ کہ حاضر و ناظر وغیرہ۔ (گلدستہ تحف ص ۱۳۲) نیز یہ مسئلہ عقائد میں بھی گزر چکا وہاں بھی ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

واللہ **ع** اعلم۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم

قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلتي هِيَ أَقْوَمُ﴾
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:
 إنه ستكون فتنة كقطع الليل المظلم.
 قيل: فما النجاة منها يا رسول الله؟ قال: كتاب الله تعالى،
 فيه: نبأ من قبلكم، وخبر ما بعدكم، وهو فضل ليس
 بالهزل، من تركه تجبر أقصمه الله، ومن ابتغى الهدى في
 غيره أضله الله، وهو حبل الله المتين، ونوره المبين،
 والذكر الحكيم، والصراط المستقيم،

کتاب التفسیر والتجويد

هو الذي لا تزيف به الالهواء، ولا تشعب معه الآراء، ولا يشيع
 منه العلماء، ولا يمله الاتقياء، من علم علمه سبق، ومن عمل
 به اجر، ومن حكر به عدل، ومن اعتصم به هدى الى صراط
 مستقيم“

آیات قرآنی کی تفسیر و تشریح

اور تجوید سے متعلق مسائل

تفسیروں میں اسرائیلی روایات کے اسباب:

سوال: جلالین جو علامہ سیوطیؒ اور محلیؒ کی تصنیف ہے اس میں بہت ساری اسرائیلی روایات آئی ہیں حالانکہ ان حضرات کی شان کا تقاضہ یہ تھا کہ اسرائیلیات سے اجتناب کرتے پھر کیوں اسرائیلیات کو اپنی تفسیروں میں جگہ دی؟

الجواب: اسرائیلی روایات کے لکھنے کی درج ذیل وجوہات ہو سکتی ہیں:

(۱) چونکہ وہ مختلف اسناد کے ساتھ مروی ہیں اس لئے بعض مفسرین نے اس کی اصل سے قطع نظر کرتے ہوئے ان کو کتب تفاسیر میں درج کیا جیسے قصہ غرانیق و قصہ ہاروت و ماروت کو حافظ ابن حجر جیسے محدث بھی مانتے ہیں

(۲) بعض حضرات کو علم اسماء الرجال سے زیادہ واسطہ نہیں تھا اس لئے انہوں نے یہ روایات درج کر لیں۔

(۳) بعض حضرات کو اسماء الرجال کا تجربہ تھا لیکن ان کی اسانید کی موجودگی کی وجہ سے یہ تحقیق قاری اور مدرس کے حوالہ کی کہ کوئی روایات کس درجہ کی ہے۔

(۴) تھوڑی مدت میں یا اوائل شباب میں تصنیف کرنے کی وجہ سے بعض مسامحات بعض مصنفین سے ہوئے، اور وہ نقل و نقل چلے آرہے ہیں۔

ملاحظہ ہو مناہل العرفان فی علوم القرآن میں ہے:

ضعف الرواية بالمأثور واسبابه .

واما تفسير القرآن بما يعزى الى الصحابة والتابعين فانه يتطرق اليه الضعف من

وجوه منها:

اختلاط الصحيح بغير الصحيح ونقل كثير من الأقوال المعزوة إلى الصحابة

والتابعين من غير إسناد ولا تحرر، مما أدى إلى التباس الحق بالباطل .

زد على ذلك أن من يرى رأياً يعتمد عليه دون أن يذكر له سنداً، ثم يجئ من بعده

فينقله على اعتبار أن له أصلاً، ولا يكلف نفسه البحث عن أصل الرواية ولا من يرجع إليه

هذا القول .

أن تلك الروايات مليئة بالإسرائيليات، ومنها كثير من الخرافات التي يقوم الدليل

على بطلانها، ومنها ما يتعلق بأمور العقائد التي لا يجوز الأخذ فيها بالظن ولا برواية الآحاد،

بل لا بد من دليل قاطع فيها...

قال الإمام أحمد (ثلاثة ليس لها أصل: التفسير والملاحم والمغازي) وذلك لأن

الغالب عليها المراسيل... وكلمة الإنصاف في هذا الموضوع أن التفسير بالمأثور نوعان

(أحدهما) ما توافرت الأدلة على صحته وقبوله، وهذا لا يليق بأحد رده ولا يجوز إهماله

وإغفاله ولا يجمل أن نعتبره من الصوارف عن هدى القرآن بل هو على العكس عامل من

أقوى العوامل على الاهتداء بالقرآن .

(ثانيهما) ما لم يصح لسبب من الأسباب الآنفه أو غيرها، وهذا يجب رده ولا يجوز

قبوله ولا الاشتغال به اللهم إلا لتمحيصه والتنبيه إلى ضلاله وخطئه حتى لا يغتر به أحد...

وقد أشار ابن خلدون إلى أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم وإنما غلبت عليهم البدوّة والأمية، وإذا تشوفوا إلى معرفة شيء مما تشوف إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليفة وأسرار الوجود، فإنما يسئلون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدون منهم إلى أن قال هؤلاء مثل كعب الأحبار وغيره، فامتثلت التفاسير من المنقولات عنهم تلقيت بالقبول، لما كان لهم من المكانة السامية، ولكن الراسخين في العلم قد تحروا الصحة، وزيفوا ما لم تتوافر أدلة صحته...

قد رووا مارووه على أنه مما كان في الإسرائيليات، فتقبلها الآخذون على أنها من الإسلاميات ولهذا يجب النظر في هذه المرويات فإن كانت مما يقرره الإسلام قبلناها، وإن كانت مما يرده وددناها، وإن كانت مما سكت عنه سكتنا عنها عملاً بقوله ﷺ "إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم" رواه البخاري بهذا اللفظ. (مناهل العرفان في علوم القرآن: ۱/ ۴۹۶).

”تفسیروں میں اسرائیلی روایات“ میں تفسیر کی مشہور کتابیں ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

مذکورہ کتابوں میں سے کئی ایک اسرائیلیات و موضوعات کا بڑا ذخیرہ ہے کئی کتابوں میں ان روایتوں کو ان کی تردید کے لئے ذکر کیا گیا ہے لیکن بعض بعض کتابوں میں ان پر تنقید نہیں کی گئی ہے صرف روایتوں کو ذکر کر دینے پر اکتفا کر لیا گیا ہے، البتہ ہر روایت کی سند موجود ہے سند کی روشنی میں صحیح و غلط اسرائیلی و اسلامی روایتوں میں کسی حد تک امتیاز کیا جاسکتا ہے، مذکورہ بالا مفسرین میں حافظ ابن کثیر نے سب سے زیادہ اسرائیلیات کی تردید پر توجہ کی ہے کیونکہ وہ محدث بھی ہیں علم اسماء الرجال اور فن جرح و تعدیل سے بھی واقف ہیں، ان کی ہر تردید علمی استدلال کے لئے ہوئے ہے متاخرین میں علامہ آلوسی جو تیرہویں صدی کے عالم ہیں، مختلف علوم و فنون میں ان کو درجہ کمال حاصل ہے اور پھر متقدمین کی ساری کتابیں ان کے سامنے ہیں اس لئے انہوں نے کسی بھی آیت کے ضمن میں بیان کی جانے والی ساری اسرائیلی روایتوں کو یکجا کر دیا ہے، ہر روایت کو تفصیل سے لکھتے ہیں پھر علمی انحطاط کے اس دور میں ان کو پڑھ کر جو ذہنوں میں کشمکش پیدا ہوتی ہے اور جو الجھا پیدا ہوتا ہے اس سے

عہدہ برآ ہونا مشکل ہو جاتا ہے ہر شخص محدث نہیں علم اسماء الرجال اور فن جرح تعدیل سے واقف نہیں، عام قاری کے پاس کوئی ایسی کسوٹی نہیں جس پر ان روایتوں کو پرکھ کر کھوٹے اور کھرے کو الگ الگ کر سکے، علامہ سیوطیؒ جن کی موضوع روایتوں پر خود اپنی کتاب ”اللائلی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة“ موجود ہے اس کے باوجود اپنی تفسیر میں بعض جگہ وہ موضوع روایت ذکر کرتے ہیں اور اس کے موضوع ہونے کا ذکر بھی نہیں کرتے ہیں۔ (تفسیروں میں اسرائیلی روایات ص ۴۵)

علامہ جلال الدین محلیؒ اگرچہ بڑے مفسر تھے جن کی تفسیر کو پوری دنیا میں شرف مقبولیت حاصل ہے، لیکن چونکہ محدث اور ماہر فی الجرح والتعدیل نہیں تھے تو کبھی غیر محقق اور غیر صحیح روایات اور اقوال ذکر کرتے ہیں، محققین علماء نے ان کی تردید کی ہیں، اور جلال الدین سیوطیؒ کے حالات میں لکھا ہے کہ اپنے استاذ جلال الدین محلیؒ کی وفات کے چھ سال کے بعد اکیس برس کی عمر میں صرف چالیس یوم میں جلالین نصف اول محلی کے طرز پر لکھی (حالات المصنفین و تذکرۃ الفنون ص ۲۵) اور محدث ہونے کی بناء پر انہوں نے علامہ محلیؒ سے کم اسرائیلیات اور غیر صحیح روایات کو ذکر کیا نیز اتنی کم مدت میں تفسیر لکھنے کے بعد چونکہ درس و تدریس میں لگ گئے تو نظر ثانی کا موقع بھی نہیں ملا ہو گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تفسیر جلالین پڑھتے وقت تعوذ و تسمیہ کا حکم:

سوال: جلالین کے درس کے شروع میں استاذ اور طلباء ”اعوذ باللہ“ پڑھیں گے یا صرف ”بسم اللہ“ کافی ہے؟

الجواب: استاذ اور طلباء درس جلالین کی ابتداء میں بسم اللہ پڑھیں گے تعوذ قراءت کا تابع ہے اور استاذ و طلباء کا مقصد قراءت قرآن کریم نہیں ہے اس وجہ سے تسمیہ کافی ہے۔ ملاحظہ ہو:

رد المحتار میں ہے:

وحاصله: أنه إذا أراد أن يأتي بشيء من القرآن كالبسملة و الحمدلة فإن قصد به

القرأة تعود قبله وإلا فلا كما لو أتى بالبسملة في افتتاح الكلام كالتلميذ حين يسمل في أول درسه للعلم فلا يتعوذ وكما لو قصد بالحمدلة الشكر وكذا إذا تكلم بغير ما هو من القرآن فلا يسن التعوذ بالأولى. (فتاویٰ الشامی: ۱/۴۸۹، سعید).

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

إذا أراد أن يقول: ”بسم الله الرحمن الرحيم“ فإن أراد افتتاح أمر لا يتعوذ وإن أراد قراءة القرآن يتعوذ كذا في السراجية. (الفتاویٰ الهندية: ۵/۳۱۶).

البحر الرائق میں ہے:

يعنى أن التعوذ سنة القراءة فيأتي به كل قارئ للقرآن لأنه شرع لها صيانة عن وساوس الشيطان فكان تبعاً لها. (البحر الرائق: ۱/۳۱۰).

معارف القرآن میں حضرت مفتی شفیع عثمانی صاحب اس آیت کریمہ: ﴿إِذَا قُرَأَ الْقُرْآنُ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ کے ذیل میں تحریر فرماتے ہیں:

تلاوت قرآن کے علاوہ کسی دوسرے کلام یا کتاب پڑھنے سے پہلے ”أعوذ بالله“ پڑھنا سنت نہیں وہاں صرف ”بسم الله“ پڑھنا چاہیے۔ (معارف القرآن ۵/۳۸۹)۔ واللہ اعلم۔

تفسیر بالرائے کا حکم:

سوال: یہاں لوڈیم میں ایک فتنہ عرصہ سے چل رہا ہے وہ ہے تفسیر بالرائے کا یونیورسٹی کے طلبہ طلبات تاجر ملازمت پیشہ حضرات درس قرآن کے لئے جمع ہوتے ہیں، ایک شخص قرآن کریم کی ایک آیت پڑھتا ہے پھر کسی بھی ترجمہ یا تفسیر سے ترجمہ کرتا ہے پھر مجلس میں بیٹھے ہوئے لوگوں سے ایک ایک کر کے کہتا ہے کہ آپ بتائیں آپ کی کیا رائے ہے اس آیت کے بارے میں، آپ کے خیال میں اس آیت سے کیا ثابت ہوتا ہے؟ غرض اس طرح تفسیر چل پڑی ہے اور وہ لوگ اسے درس قرآن سے موسوم کرتے ہیں۔

آپ سے مؤدبانہ گزارش ہے کہ مہربانی فرما کے یہ بتائیں کہ شریعت کی رو سے تفسیر بالرائے کا حکم کیا

ہے؟ اپنی سمجھ و عقل سے اس طرح تفسیر کرنا جو سوال میں درج کی گئی ہے کیا درست ہے؟ مفصل و مدلل جواب مرحمت فرمائیں۔

الجواب: مفتی عبدالرحیم صاحب فرماتے ہیں:

درس قرآن کا یہ طریقہ جو سوال میں مذکور ہے درحقیقت یہ درس قرآن نہیں ہے بلکہ تخریف قرآن کا ناروا مشغلہ ہے جس کی پیشین گوئی حضرت معاذ بن جبل ؓ نے فرمائی ہے۔

بذل الحجو وشرح ابوداؤد میں حضرت معاذ بن جبل ؓ کا ارشاد ہے کہ ”تمہارے بعد فتنوں کا زمانہ آنے والا ہے مال کی کثرت ہو جائے گی اور قرآن عام ہو جائے گا حتیٰ کہ اس کو مومن منافق، مرد عورت بڑا اور چھوٹا، غلام اور آزاد سب پڑھنے لگیں گے (اور خود کو ماہر قرآن سمجھنے لگیں گے) ایک کہنے والا کہے گا کہ لوگ میری اتباع کیوں نہیں کرتے حالانکہ میں نے قرآن پڑھا ہے یہ اس وقت تک میری اتباع نہیں کریں گے جب تک میں کوئی نئی بات نہ گھڑوں (یعنی تفسیر بالرائے نہ کروں) اس کے بعد حضرت معاذ بن جبل ؓ نے فرمایا اپنے کو نئی نئی بدعتوں سے بچاتے رہو کیونکہ جو بدعت نکالی جائے گی گمراہ ہوگی۔ (بذل المجهود شرح ابو داؤد ۸/۱۹۱)۔

لہذا جو شخص اپنے ذہن اور دماغ کی قوت سے قرآن کے من پسند مطالب کی اختراع کرتا ہے اور من پسند تفسیر کرتا ہے وہ قرآن کی تحریف کے درپے ہے اور بدترین قسم کا گمراہ ہے اور فرمان نبوی حضرت محمد ﷺ ”ضلوا فاضلوا“ کا صحیح مصداق ہے۔ (فتاویٰ رحیمیہ: ۱۲۰/۴)۔

یہ پرویزیوں اور منکرین حدیث کا طریقہ ہے اس مجلس میں حصہ لینا اور شرکت کرنا جائز نہیں اگر ان کے سامنے یہ آیت کریمہ آجائے ﴿فلا جناح علیکم ان تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتم ان یفتکم الدین کفروا﴾ تو وہ سب کہتے ہیں کہ قصر سفر کی وجہ سے نہیں فتنہ کے خوف کی وجہ سے ہے حالانکہ آنحضور ﷺ نے سفر میں ہمیشہ قصر فرمایا۔

احسن الفتاویٰ میں ہے:

تفسیر لکھنے کے لئے پندرہ علوم میں مہارت تامہ کا ہونا ضروری ہے (۱) علم لغت (۲) علم نحو (۳) علم صرف (۴) علم اشتقاق (۵) علم معانی (۶) علم بیان (۷) علم بدیع (۸) علم القراءات (۹) علم اصول الدین (۱۰) علم

اصول فقہ (۱۱) اسباب النزول والقصص (۱۲) ناخ منسوخ (۱۳) علم فقہ (۱۴) علم حدیث (۱۵) علم الموعبہ - (احسن الفتاویٰ ۱/۵۰۱)۔

حضرت مفتی محمد تقی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

﴿هو الذى بعث فى الاميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة﴾

ترجمہ: وہی ہے جس نے ناخواندہ لوگوں میں انہی میں سے ایک پیغمبر بھیجا جو ان کو اللہ کی آیتیں پڑھ کر سناتے ہیں اور ان کو پاک کرتے ہیں اور ان کو کتاب اور دانشمندی سکھلاتے ہیں۔ (۲/۶۲)۔
یہی وہ مقاصد ہیں جن کی رسول اللہ ﷺ کو سونپے جانے کی دعا سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے فرمائی تھی، قرآن کریم میں یہ دعا اس طرح مذکور ہے۔

﴿ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم﴾

ترجمہ: اے ہمارے پروردگار اور اس جماعت کے اندر انہی میں سے ایک ایسے پیغمبر بھی مقرر کیجئے جو ان لوگوں کو آپ کی آیتیں پڑھ کر سنایا کریں اور ان کو کتاب کی اور خوش فہمی کی تعلیم دیا کریں اور ان کو پاک کر دیں (۱۲۹/۲)

محولہ بالا آیات میں مندرجہ ذیل چار واضح اور جدا گانہ فرائض کی ذمے داریاں رسول اللہ ﷺ کو سونپی گئی ہیں۔

(۱) کتاب اللہ کی آیات پڑھ کر سنانا (يتلوا عليهم آياته)

(۲) کتاب کی تعلیم (يعلمهم الكتاب)

(۳) حکمت کی تعلیم (والحكمة)

(۴) تزکیہ (ويزكيهم)

چنانچہ قرآن حکیم نے اس بارے میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں چھوڑی کہ رسول اللہ ﷺ کے ذمے یہی نہیں ہے کہ محض آیات کو پڑھ کر سنادیں اور اس کے بعد لوگوں کو کھلی چھٹی دیدیں کہ وہ جس طرح چاہیں اس کی

تشریح کریں اور جس طرح چاہیں اس پر عمل کر لیا کریں، بلکہ اس کے برعکس آپ کو کتاب اللہ کی تعلیم کے لئے بھی بھیجا گیا ہے، پھر چونکہ محض کتاب اللہ کی تعلیم ہی کافی نہ تھی لہذا آپ کے ذمے یہ بھی ہے کہ لوگوں کو حکمت کی تعلیم دیں جو کتاب کے علاوہ ایک اضافی چیز ہے پھر اسی پر بس نہیں بلکہ رسالت مآب ﷺ کو لوگوں کو تزکیہ کرنے کا فریضہ بھی سونپا گیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ کتاب اللہ اور حکمت کی نظریاتی تعلیم کے ساتھ ساتھ اس کی عملی تربیت کا بھی انتظام کیا جائے تاکہ لوگ کتاب اللہ اور حکمت کی تعلیمات پر اس طریقے سے عمل پیرا ہو سکیں جو اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے مطابق ہے۔

قرآن کریم کی یہ آیت رسالت مآب ﷺ کی ذات اقدس کے لئے مندرجہ ذیل چار وظائف بیان کرتی ہے۔

(۱) قرآن پاک کی تلاوت اور پڑھنے کے طریقے کے بارے میں آپ ﷺ کا طریقہ حجت ہے۔

(۲) کتاب اللہ کی تشریح کے بارے میں آپ کی بات حرف آخر ہے۔

(۳) دینی رہنمائی پر مبنی حکمت سیکھنے کے لئے آپ ﷺ کی ذات واحد سرچشمہ ہے۔

(۴) اپنی تعلیمات کو رو بہ عمل لانے کے لئے لوگوں کی عملی تربیت کا فریضہ آپ کو سونپا گیا ہے۔

نبی اکرم ﷺ کے ان فرائض و مقاصد کی انجام دہی کے لئے یہ لازمی تھا کہ آپ ﷺ کی تعلیمات خواہ زبانی ہوں یا عملی، آپ ﷺ کے ماننے والوں کے لئے واجب الطاعت ہوں اور وہ مسلمان جو آپ ﷺ کے زیر تربیت ہیں آپ ﷺ کی بات ماننے اور اس پر عمل کرنے کے پابند بنادینے جائیں مندرجہ بالا فرائض میں سے ”۱۲ اور ۳“، یعنی کتاب اور حکمت کی تعلیم کا لازمی تقاضا ہے کہ آپ کے ارشادات آپ کے ماننے والوں کے لئے واجب العمل ہوں جب عملی تربیت کا فریضہ ”۴“ اس کا متقاضی ہے کہ آپ کے افعال امت کے لئے ایک مثال ہوں اور امت ان کی پیروی کرنے پابند ہو۔

یہ محض ایک منطقی استنباط نہیں ہے جو قرآن کریم کی مذکورہ بالا آیات سے اخذ کر لیا گیا ہو، بلکہ یہ قرآن کریم کی بے شمار آیات کے واضح احکام ہیں جن کے تحت مسلمانوں پر پیغمبر ﷺ کی اطاعت اور پیروی لازم کی گئی ہے ان احکام کے سلسلے میں قرآن حکیم نے دو مختلف اصطلاح استعمال کی ہیں یعنی (۱) اطاعت (بات ماننا) اور (اتباع) (پیروی کرنا) پہلی اصطلاح کا تعلق رسول اللہ ﷺ کے احکامات اور ارشادات سے ہے جب کہ دوسری

اصطلاح آپ ﷺ کے افعال و اعمال سے متعلق ہے اس طرح مسلمانوں کو اطاعت اور اتباع کا حکم دے کر قرآن کریم نے آپ کے ارشادات اور افعال دونوں کو حتمی حجت قرار دے دیا ہے۔ (حجۃ حدیث ص ۱۲۱۰)

خلاصہ یہ ہے کہ قرآن کریم ایک جامع و مکمل کتاب ہے، قرآن کی جامعیت کا یہ مفہوم تو شاید کسی کے نزدیک نہ ہوگا کہ وہ تعلیم اور توضیح کا محتاج نہیں اور لوگ اپنی سمجھ اور عقل سے بلا کسی (بحیثیت) رسول کی تعلیم کے اس کے مطالب و مراد سمجھ لیں، اگر ایسا ہی ہوتا تو قرآن کریم مسلمانوں کے گھروں میں اتار دیا جاتا اور حکم ہوتا کہ اسے پڑھو اور میری رضا حاصل کرو! حالانکہ واقعہ اس کے بالکل خلاف ہے، آپ ﷺ کو پہلے بھیجا گیا پھر قرآن کو نازل کیا گیا یعنی پہلے معلم کو بھیجا پھر تعلیم بھیجی گئی اس لئے قرآن کے اترنے میں تیس سال لگ گئے اور معلم کی صرف یہ ذمہ داری نہ تھی کہ پڑھ کر سنا دے بلکہ قرآن کی تعلیمات پے عمل بھی کروا کے دکھا دے اسی لئے قرآن کے اترنے میں تیس سال لگ گئے، ہدایت یافتہ بن گئے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور پوری دنیا کے لئے نمونہ بن گئے، اسی لئے رب العزت نے اپنے محبوب ﷺ کے فرماں بردار شاگردوں کی سند اپنے قرآن میں جاری کر دی کہ جہاں میری کتاب اور محبوب کی باتیں تاقیامت کے لئے زندہ رہیں گی وہاں یہ سند بھی قائم رہے اور وہ سند تھی ﴿رَضِیَ اللہُ عَنْہُمْ وَرَضُوا عَنْہُ﴾ اس سند کے پیچھے حضور اکرم ﷺ کی تیس سالہ محنت، اور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی قربانی شامل تھی، مسجد نبوی ﷺ میں سب سے پہلے تعلیم کا حلقہ قائم ہوا جو آج تک قائم ہے اگر قرآن سمجھنے کے لئے صرف عربی زبان کی معرفت اور تھوڑی بہت عقل ہی کافی ہوتی تو آج کے بھٹکے ہوئے عجمیوں سے زیادہ وہ عرب مستحق تھے جن کی عربی ایسی کہ سینکڑوں اشعار کھڑے کھڑے فی البدیہہ کہہ دیتے تھے، اور عقل اور حافظہ کا یہ عالم تھا کہ ہزاروں اشعار زبانی یاد ہوا کرتے تھے، حضرت ابو ہریرہؓ کو ۵۳۷ حدیثیں زبانی یاد تھیں مگر تاریخ کے کسی بھی صفحے پر کوئی یہ بات جان بوجھ کر بھی نہیں لکھ سکا کہ انہوں نے یہ کہا ہو کہ میرے لئے قرآن کافی ہے میں خود اسے سمجھ کر ہدایت پالوں گا کسی بھی صحابی سے کوئی ایسا قول ثابت نہیں کہ جس میں ایسا کوئی مفہوم چھپا ہو۔

درحقیقت یہ دشمنان اسلام کی ایک انتہائی خطرناک سازش ہے دشمنان اسلام تو روز اول سے اسلام کو مٹانے کی کوشش میں ہیں مگر ناکام رہے پھر اسے بیگاڑنے کی کوششوں میں لگے رہے جو کبھی مہمان آل بیعت کے

نعرے سے کی گئی کبھی عاشقانِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے نعرے سے کی گئی تو کبھی غیر مقلدیت کے نعرے سے مگر اس کے باوجود وہ اپنی منزل نہ پاسکے تو پھر آخری کوشش یہ کی گئی کہ اسلام کی فانوس کو ادھر ادھر سے توڑنے کے بجائے پورے کے پورے زمین پے دے مارو کھیر دو اتنا کھیرو کہ کوئی اسے سمیٹ بھی نہ سکے اور نعرہ اہل قرآن کا دعویٰ بھی اسے سازش کی بنیادی اور بہت اہم کڑی ہے، سادہ لوح مسلمانوں کو یہ کہہ کے جمع کیا جاتا ہے کہ آؤ قرآن پڑھیں، اس سے ہدایت لیں، ہمیں کسی مولوی کی ضرورت نہیں، حالانکہ نعرہ لگانے والا خود بھی قرآن پڑھانے کے بنیادی اصولوں سے واقف نہیں ہوتا... آخر میں جو نتیجہ سامنے آتا ہے وہ یہ کہ جن لوگوں نے یہ کام شروع کیا ہے وہ کبھی بھی حق قبول نہیں کریں گے، ﴿حَتَّمُ اللّٰهُ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ﴾ والی آیت ان لوگوں پہ بالکل سچی ثابت ہوتی ہے ہاں وہ لوگ جو نئے نئے ان لوگوں کے پاس اٹھتے بیٹھتے ہیں اگر انہیں سمجھایا جائے تو وہ تو بہ کر لیتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

سورۃ الفلق کی ہے یا مدنی؟

سوال: نبی ﷺ پر جادو کیا گیا تھا اور اسی موقع پر سورۃ الفلق کا شان نزول بتایا جاتا ہے حالانکہ جادو مدنی زندگی میں کیا گیا تھا اور سورۃ فلق کی زندگی میں نازل ہوئی جادو کے واقعہ سے ۱۳ سال پہلے یہ کیسے ممکن ہے؟

الجواب: سورۃ الفلق کے مکی یا مدنی ہونے کے بارے میں مفسرین نے مختلف اقوال بیان کئے ہیں۔ علامہ ابن الجوزی زاد المسیر میں تحریر فرماتے ہیں:

وفیہا قولان: أحدهما مدنیۃ رواہ أبو صالح عن ابن عباس، وبہ قال قتادہ فی آخرین، والثانی: مکیۃ رواہ کریب عن ابن عباس وبہ قال الحسن، وعطاء، وعکرمہ، وجابر، والأول أصح، ویدل علیہ أن رسول اللہ ﷺ سحر وهو مع عائشہ، فنزلت علیہ المعوذتان.

(زاد المسیر: ۲۷۰/۹).

روح المعانی میں ہے:

مکیہ فی قول الحسن وعطاء وعکرمہ وجابر وروایۃ کرب عن ابن عباس مدنیۃ فی قول ابن عباس فی روایۃ ابي صالح وقتادۃ وجماعۃ وهو الصحيح لأن سبب نزولها سحر اليهود وإنما سحره صلى الله عليه وسلم بالمدينة كما جاء في الصحاح فلا يلتفت لمن صحح كونها مكية . (روح المعاني: ۱۵/۳۲۱).

تفسیر کبیر میں ہے:

ذکروا فی سبب نزول هذه السورة وجوهاً (أحدها) روى أن جبرئيل عليه السلام أتاه وقال: إن عفريتاً من الجن يكيدك، فقال: إذا أويت إلى فراشك قل أعوذ برب السورتين. (وثانيتها) إن الله تعالى أنزلهما عليه ليكونا رقية من العين، وعن سعيد بن المسيب أن قريشاً قالوا: تعالوا نتجوع فنعين محمداً ففعلوه، ثم أتوه وقالوا: ما أشد عضدك وأقوى ظهرك وأنضروجهك فأنزل الله تعالى المعوذتين (وثالثها) وهو قول جمهور المفسرين إن لبید بن أعصم اليهودی سحر النبی ﷺ في إحدى عشرة عقدة وفي وتر دسه في بشرقال له ذروا فمرض رسول الله صلى الله عليه وسلم، واشتد عليه ذلك ثلاث ليال فنزلت المعوذتان لذلك إلى آخره. (تفسير كبير: ۱۶/۱۷۷).

درج کردہ عبارات سے معلوم ہو گیا کہ اکثر مفسرین کے نزدیک مدنی ہے چنانچہ روایات کثیرہ سے یہ بات ثابت ہے کہ سحر والے واقعہ میں نازل ہوئی اور ظاہر ہے کہ یہ واقعہ مدنیہ طیبہ میں پیش آیا اور اگر بالفرض مکی ہو تو بھی اس سے سحر والے واقعہ کی صحت میں کوئی فرق نہیں پڑتا وہ اس طرح کہ یہ سورتیں مکہ میں نازل ہوئی ہوں اور سحر میں مبتلا ہونے کے موقع پر جبرئیل امین نے ان سورتوں کو بطور علاج بتلایا ہو اور اسی کو بعض حضرات نے نزول کہا ہو۔ واللہ اعلم۔

معنی پورے ہونے سے پہلے آیت پر وقف کرنا:

سوال: جب آیت کریمہ کے معنی پورے نہ ہوں تو اس پر وقف کرنے کا کیا حکم ہے؟ مثلاً ﴿واحصر﴾

پروقف کرنا اور ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خَسْرٍ﴾ پروقف کرنا، اسی طرح دوسری آیات پروقف کرنا، مثلاً سورۃ الفاتحہ میں ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ پروقف کرنا جو کہ ماقبل کی صفت ہے؟

الجواب: ملا علی قاریؒ نے جمع الوسائل فی شرح الشمائل میں ام سلمہؓ سے روایت کردہ حدیث کے

ذیل میں لکھا ہے:

”عن أم سلمة رضي الله تعالى عنها قالت كان (النبي يقطع قرأته) أي بالتوقف من التقطيع وهو جعل الشيء قطعة (يقول: الحمد لله رب العلمين) برفع الدال على الحكاية (ثم يقف) بيان لقوله يقطع قرأته والمعنى أنه كان يقرأ في باقى السورة من التقطيع فى الفقرات من رؤس الآيات (ثم يقول: الرحمن الرحيم ثم يقف) والحاصل أنه كان يقف على رؤس الآى تعليمًا للامة ولوفيه قطع الصفة عن الموصوف ومن ثم قال البيهقي والحليمي وغيرهما: يسن أن يقف على رؤس الآى وإن تعلق بما بعدها للاتباع فقدح بعضهم فى الحديث بأن محل الوقف يوم الدين غفلة عن القواعد المقررة فى كتب القراء إذ أجمعوا على أن الوقف على الفواصل وقف حسن ولو تعلق بما بعدها وإنما الخلاف فى أن الأفضل هل الوصل أو الوقف فالجمهور كالسجائدى وغيره على الأول والجزرى على الثانى وكذا صاحب القاموس حيث قال صح أنه صلى الله عليه وسلم وقف على رأس كل آية وإن كان متعلقًا بما بعده وقول بعض القراء: الوقف على ما ينفصل فيه الكلام أولى غفلة عن السنة وأن اتباعه صلى الله عليه وسلم هو الأولى“. (جمع الوسائل فى شرح الشمائل ۱۱۲/۲، باب ماجاء فى قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم).

مذکورہ بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ جمہور کے نزدیک وصل بہتر ہے ہاں جزری اور صاحب قاموس کے نزدیک وقف بہتر ہے اور آنحضور ﷺ کا رب العالمین پروقف کرنا رأس الآیۃ بتلانے کے لئے تھا۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

﴿اصبروا وصابروا ورابطوا﴾ کی صحیح تفسیر:

سوال: بعض حضرات کا کہنا ہے کہ جب ہم حلقے میں بیٹھتے ہیں تو ہم رابطہ بناتے ہیں اور اس آیت سے دلیل پکڑتے ہیں۔ ﴿اصبروا وصابروا ورابطوا﴾ ... الخ. سورۃ آل عمران کی آخری آیت ہے۔ وہ حضرات کہتے ہیں کہ رابطہ کے معنی ہیں اللہ سے تعلق پیدا کرنا لیکن بواسطہ اولیاء لیکن میں نے پڑھا ہے کہ رابطہ کے معنی ہیں اسلامی ممالک کے حدود کی حفاظت کرنا یا ایک نماز کے بعد دوسری کا انتظار کرنا۔ وہ حضرات کہتے ہیں کہ یہ ہر شخص کے بس کی بات نہیں ہے اور ہر ایک کا درجہ نہیں ہے کہ وہ اللہ عزوجل سے بلا واسطہ بغیر کسی وسیلہ کے اللہ سے تعلق قائم کر لے اللہ سے رابطہ پیدا کرنے کے لئے ایک خاص درجہ تک پہنچنا ضروری ہے اور یہ درجہ بہت مشکل ہے لہذا بلا واسطہ اللہ سے تعلق نہیں ہو سکتا ہے اس وجہ سے وہ کہتے ہیں کہ اولیاء کو وسیلہ بنانا ضروری ہے۔

الجواب: (۱) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا﴾ الخ.

قال أبو سلمة بن عبد الرحمن هذه الآية في انتظار الصلاة بعد الصلاة ولم يكن في زمان رسول الله غزو يربط فيه رواه الحاكم في صحيحه واحتج أبو سلمه بقوله عليه السلام: ألا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات ... انتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط ... رواه مالك وقال ابن عطية: والقول الصحيح هو أن الرباط هو الملازمة في سبيل الله أصلها من ربط الخيل، ... قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: رباط يوم وليلة خير عند الله من الدنيا وما فيها. (تفسير القرطبي: ۴/ ۲۰۶).

(۲) وقال محمد بن جرير الطبري: قال بعضهم معنى ذلك اصبروا على دينكم وصابروا الكفار ورابطوا الكفار أى رابطوا في سبيل الله ... وقال الآخرون معنى ذلك رابطوا على الصلوات أى انتظروها واحدة بعد واحدة. (جامع القرآن للطبري: ۴/ ۱۴۸).

علامہ سیوطیؒ اور سلیمان بن عمر مشہور بہ جمل نے یہی معنی بیان کئے ہیں اور مفتی شفیع صاحبؒ نے یہی لکھا

ہے کہ رباط کے معنی یا تو ایک نماز کے بعد دوسری نماز کے انتظار کرنے کے ہیں یا اللہ کے راستہ میں اسلامی حدود کی حفاظت کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ (معارف القرآن: ۲/۲۷۴)۔

لہذا جو معنی بعض لوگ بیان کرتے ہیں کہ رباط کے معنی ہیں اللہ سے بواسطہ اولیاء تعلق قائم کرنا، یہ معنی صحیح نہیں کیونکہ سلف صالحین سے یہ معنی منقول نہیں ہے اور آیت سے مستفاد بھی نہیں ہے۔

اور یہ کہنا کہ بلا واسطہ اولیاء اللہ عزوجل سے تعلق قائم کرنا عام لوگوں کے لئے ممکن نہیں ہے، یہ بات صحیح ہے لیکن یہ تعلق انبیاء علیہم السلام، علماء، صلحاء، اولیاء، مجتہدین وغیرہ سب کے ذریعہ پیدا ہو سکتا ہے۔ ان حضرات نے عربی لفظ رابطہ کا مطلب اردو کا رابطہ و تعلق سمجھ لیا اردو والے تعلق کو عربی میں صداقت، محبت، رفاقت وغیرہ کہتے ہیں دوست اور ساتھی کو رفیق، صدیق زمیل مصاحب مجاور وغیرہ کہتے ہیں مرابط نہیں کہتے ربط کے معنی باندھنے کے ہیں، دوستی کے نہیں، اردو میں کہتے ہیں کہ زید کا تعلق بدر سے زکریا سے ضابطہ کا ہے اور عمر کا تعلق بدر سے زکریا سے رابطہ کا ہے ضابطہ کا نہیں کسی لفظ کا ترجمہ کرتے وقت اس زبان کے محاورات کا خیال رکھنا ضروری ہے۔ واللہ اعلم۔

سورة الضحیٰ سے قراء کے ہاں مشہور تکبیر کا ثبوت:

سوال: جو تکبیر قراء کے یہاں مشہور ہے سورة الضحیٰ سے وہ کیا ہے اور کہاں سے ثابت ہے؟

الجواب: ”الموضح فی وجوه القراءات وعللها“ میں ہے:

کان ابن کثیر إذا بلغ والضحیٰ کبر عند رأس کل سورة إلى أن یختم القرآن، وروی ذلک عن مجاهد فقال ابن کثیر: قرأت علی مجاهد فأمرني بذلك وقال مجاهد: قرأت علی ابن عباس فأمرني بذلك وقال ابن عباس: قرأت علی أبي بن کعب فأمرني بذلك وقال أبي بن کعب: قرأت علی رسول الله ﷺ فأمرني بذلك، وقد رويت فی ذلک أحادیث صحيحة أقتصر منها علی هذا، ثم اختلفوا فبعضهم یروی التکبیر من أول والضحیٰ إلى آخر

القرآن، وبعضهم يروى التكبير من آخر والضحي وهو أول ألم نشرح، وهى الرواية الصحيحة عن ابن كثير، وصفة التكبير هي ”اللَّهُ أَكْبَرُ“ فحسب وروى البزى عن أصحابه ”اللَّهُ أَكْبَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ“ وبعض أصحابه يروى ”اللَّهُ أَكْبَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ وَلِلَّهِ الْحَمْدُ“ ولا يصل آخر السورة بالتكبير بل يقف المكبر عليها وقفة ثم يكبر ويصل التكبير بيسم الله الرحمن الرحيم . (الموضح فى وجوه القراءة وتعليلها: ۱۳۸۱/۳).

اس مضمون کو نقل کرنے کے بعد تفسیر ابن کثیر میں مذکور ہے:

فہذہ سنۃ تفرد بها أبو الحسن أحمد بن محمد بن عبد اللہ البزى من ولد القاسم بن أبی بزة وكان إماماً فى القراءة فأما فى الحديث فقد ضعفه أبو حاتم الرازى وقال: لا أحدث عنه وكذلك أبو جعفر العقيلي قال: هو منكر الحديث لكن حكى الشيخ شهاب الدين أبو شامه فى شرح الشاطبيه عن الشافعى أنه سمع رجلاً يكبر هذا التكبير فى الصلاة فقال: أحسنت وأصبت السنۃ وهذا يقتضى صحة هذا الحديث... وذكر القراء فى مناسبة التكبير فى أول سورة الضحى أنه لما تأخر الوحي عن رسول الله ﷺ وفتر تلك المدة ثم جاء الملك فأوحى ﴿وَالضُّحَى﴾ واليل إذا سجد ﴿السُّورَةُ بِتَمَامِهَا كَبَّرَ فَرِحاً وَسُروراً وَلَمْ يَرَوْا ذَلِكَ بِإِسْنَادٍ يَحْكُمُ عَلَيْهِ بِصِحَّةٍ وَلَا بُضْعَفٍ. فَاللَّهُ أَعْلَمُ. (تفسير ابن كثير: ۵۵۳/۴).

قال الحاكم فى ”المستدرک“: حدثنا أحمد بن محمد بن القاسم بن أبی بزة قال: سمعت عكرمة بن سليمان يقول: قرأت على إسماعيل بن قسطنطين فلما بلغت والضحي قال لي كبر كبر عند خاتمة كل سورة حتى تختم وأخرجه عبد الله بن كثير أنه قرأ على مجاهد فأمر بذلك وأخبره مجاهد أن ابن عباس أمره بذلك وأخبره أبى بن كعب أن النبى ﷺ أمره بذلك . (المستدرک على الصحيحين: ۳۷۹/۳، دار ابن حزم).

قال الذهبي: صحيح (قلت) البزى قد تكلم فيه. (تلخيص المستدرک: ۳۷۹/۳).

مذکورہ عبارات سے معلوم ہوا کہ تکبیر یا تو ”اللَّهُ أَكْبَرُ“ ہے یا ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ“ ہے یا ”لَا

إله إلا الله والله أكبر والله الحمد“ ہے۔

یہ مستدرک کی حدیث سے ثابت ہے، البتہ حدیث ضعیف ہے۔ واللہ اعلم۔

مصحف قرآنیہ میں آیتِ حمصیہ کا مطلب :

سوال: ہمارے ہاں عام مروجہ مصحف قرآنیہ میں سورۃ البروج میں ایک آیت ہے ﴿إِنَّ السَّيِّئِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ﴾ اس آیت کے درمیان میں ”الأنهار“ پر ایک حاشیہ میں مرقوم ہے ”آیتِ حمصیہ“، اس حاشیہ کا کیا مطلب ہے؟

الجواب: اس حاشیہ کا تعلق نہ تفسیر سے ہے نہ علمِ قرأت سے بلکہ علوم القرآن میں ایک مستقل فنِ علمِ آیات القرآن کا ہے اس حاشیہ کا تعلق اسی علم سے ہے۔ فنون الافنان فی عبون علوم القرآن میں علامہ ابن الجوزیؒ نے ”فصل فی مذاہب البلدان فی عدای القرآن“ کے تحت تعدادِ آیات قرآنی کے پانچ مذاہب بیان فرمائے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

والعدد منسوب إلى خمسة بلدان: مكة المدينة والكوفة والبصرة والشام. (فنون الافنان، ص: ۲۳۷).

آگے چل کر ابن الجوزیؒ نے پانچوں مذاہب کی تفصیل اور ناقلین بیان فرمائے ہیں، چنانچہ اہل شام کے مسلک کی تفصیل کے ذیل میں تحریر فرماتے ہیں:

وقد روى عن أهل حمص خلاف لما روى عن أهل الشام مطلقاً. (فنون الافنان، ص: ۲۴۱).
اس عبارت سے معلوم ہو گیا کہ ابتدا ہی سے اہل حمص کا مسئلہ عدای القرآن میں مستقل مسلک تھا اس طریقہ سے جہاں سارے اقوال ذکر کئے گئے ہیں وہیں اخیر میں اہل حمص کی روایت مستقلاً مذکور ہے۔ ملاحظہ ہو ”ونقل عن أهل حمص أنهم قالوا، واثنان وثلاثون آية“ (فنون الافنان ص: ۲۴۴).

سورۃ البروج کے تحت یہ عبارت مرقوم ہے:

سورة البروج اثنان وعشرون آية في قول الجميع ، بلا خلاف بينهم في شيء منها ، إلا قول أهل حمص فإنها في عدهم ثلاث وعشرون ، قال أبو الحسن المنادي فإن كانوا عدوا ﴿تجرى من تحتها الأنهر﴾ آية وإلا فلا يدري من أين جاءت زيادتهم . (فتون الافان ص ۳۲۱) .

اس عبارت سے یہ بات واضح ہوگئی کہ عندالکجھو رسورة البروج میں ”۲۲“ آیات ہیں اور ہمارے مروجہ مصاحف میں بھی یہی تعداد ہے ، البتہ اہل حمص کے ہاں ایک آیت زائد ہے اور ان کے نزدیک سورة البروج میں ”۲۳“ آیات ہیں ، وہ اس طرح کہ عندالکجھو رأیت نمبر ”۱۱“ ایک آیت شمار ہوتی ہے جب کہ اہل حمص اسے دو آیات شمار کرتے ہیں ، وہ اس طرح کہ ﴿تحتها الانهر﴾ پر ان کے ہاں آیت تام ہوتی ہے جب کہ جہور کے ہاں اس پر آیت تام نہیں ہوتی ہے بلکہ یہ آیت کے وسط میں ہے ، اس آیت کے اختلاف کو ”آیت حصیہ“ حاشیہ پر درج کر کے واضح کیا گیا ہے ۔ واللہ اعلم ۔

آیت ﴿ولوأنهم إذ ظلموا أنفسهم﴾ سے متعلق اعرابی کا واقعہ:

سوال: ﴿ولوأنهم اذ ظلموا انفسهم جاء وك فاستغفروا الله﴾ کی تفسیر میں جو اعرابی کا واقعہ مروی ہے کہ روضہ الطہر پر حاضر ہو کر اس آیت کا حوالہ دیا اور چند اشعار اس سے متعلق پڑھے اور پھر حضور ﷺ کی تہیٰ کو زیارت ہوئی اور آپ نے اعرابی کی بخشش کی بشارت دی اس واقعہ کی کیا حقیقت ہے؟

الجواب: اس واقعہ کے بارے میں تفسیر ابن کثیر میں ہے:

وقد ذكر جماعة منهم الشيخ أبو منصور الصباغ في كتابه الشامل الحكاية المشهورة عن العتبي قال: كنت جالساً عند قبر النبي ﷺ فجاء أعرابي فقال السلام عليك يا رسول الله سمعت الله يقول: ﴿ولوأنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجودوا الله تواباً رحيماً﴾ وقد جنتك مستغفراً لذنبك مستشفعاً بك إلى ربي، ثم أنشأ يقول :

ياخير من دفنت بالقاع اعظمه فطاب من طيهن القاع والاکم

نفسى الفداء لقبرأنت ساكنه فيه العفاف وفيه الجود والكرم

ثم انصرف الأعرابي، فغلبتنى عيني فرأيت النبي ﷺ فى النوم فقال ” يا عتبى الحق الأعرابي فبشره أن الله قد غفر له “. (تفسير ابن كثير: ۱/ ۵۷۰).

مواہب لدنیہ میں ہے:

وقد حكى جماعة منهم الامام ابو نصر الصباغ فى الشامل الحكاية المشهورة عن العتبى الخ. (مواہب لدنیہ: ۸/ ۳۰۶).

مقالات کوثری میں ہے:

وتخصيص قوله تعالى: ﴿ولو انهم اذلظلموا...﴾ بما قبل الموت تخصيص بدون حجة عن هوى... وليس خبر العتبى مما يرد بجرة قلم. (مقالات کوثری ۳۸۷ تحت محق الثقول فى مسئة التوصل)

مواہب لدنیہ میں بسند امام ابو منصور صباغ اور ابن التجار اور ابن عساکر اور ابن الجوزیؒ نے محمد بن حرب سے روایت کیا ہے کہ محمد بن حرب کی وفات ۲۲۸ھ میں ہوئی اور غرض یہ زمانہ خیر القرون کا تھا اور کسی سے اس وقت تکیر منقول نہیں پس حجت ہو گیا۔ (نشر الطب فی ذکر النبی الحبيب ص ۳۵۰).

مذکورہ عبارات سے واضح ہو گیا کہ اعرابی کا واقعہ حضرت تھانویؒ کے نزدیک ثابت ہے، (مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: جلد سوم باب الحرمین) خصوصاً جبکہ ابن کثیر علامہ قسطلانی، علامہ ابن قدامہ حنبلی اور علامہ نووی جیسے بڑے حضرات نے اس واقعہ کو بغیر تکیر کے بیان کیا ہے لہذا یہ واقعہ توسل کے سلسلہ میں مؤید بن سکتا ہے اگرچہ اس کی سند پر کلام ہے جس کی تفصیل جلد سوم میں ہے، یاد رہے کہ توسل کے اور کافی دلائل موجود ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

آیت کریمہ ﴿وجعل القمر فیہن﴾ کی تفسیر:

سوال: چاند پر پہنچا جاسکتا ہے یا نہیں اور ﴿وجعل القمر فیہن﴾ سے معلوم ہوتا ہے کہ چاند

آسمانوں میں ہے حالانکہ بظاہر بہت نیچے ہے؟

الجواب: فتاویٰ رحمیہ میں ہے:

چاند پر انسان پہنچ سکتا ہے یہ اسلامی تعلیم کے خلاف نہیں ہے لہذا امریکہ کے خلا باز اگر یہ دعویٰ کرتے ہیں تو اس کے ماننے میں شرعی لحاظ سے کوئی حرج نہیں ہے چاند بھی خدا کی مخلوق ہے چاند تک پہنچنے کی سمجھ بھی ان کو خدا پاک نے دی ہے یہ بھی ایک کرشمہ خداوندی ہے، خدا پاک نے شیطان مردود کو اس سے بھی زیادہ قوت عطا فرمائی ہے وہ پل بھر میں کہاں سے کہاں پہنچتا ہے خدا ہی نے اس کو ستاروں تک پہنچنے کی طاقت دی تھی، اسی طرح خدا پاک دجال کو بھی حیرت انگیز طاقت دیں گے کہ... چند لمحات میں دنیا کا سفر کرے گا... حضرت سلیمان علیہ السلامؑ ہوائی سفر کیا کرتے تھے،... حضرت سلیمان علیہ السلامؑ کے ایک وزیر نے جس کو کتاب الہی کا علم تھا یہ کرامت دکھائی تھی کہ پلک جھپکنے سے پہلے بلقیس کا شاہی تخت لاکر حاضر کر دیا تھا اگر امریکہ کے خلا باز چاند پر جا کر ریت اور پتھر لے آئے تو اس میں کیا تعجب ہے کہ ایسے کام جانور (بدبذ) وغیرہ بھی کر چکیں ہیں۔

اکثر لوگ یہ کہتے ہیں کہ چاند پر رسائی اس لئے محال ہے کہ چاند آسمان پر ہے اور وہاں فرشتوں کی گمرانی ہے اور دلیل میں یہ آیت قرآنی پیش کرتے ہیں: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾ اسی طرح ﴿وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا﴾ مذکورہ بالا آیات میں ہے کہ خدا نے چاند، سورج وغیرہ آسمانوں میں بنائے ہیں، لیکن آسمانوں کا مفہوم بہت وسیع ہے، عربی میں جو چیز بلندی پر ہو اس کو سماء (آسمان) کہا جاتا ہے: أُرِيدُ بِالسَّمَاءِ السَّحَابَ فَإِنَّ مَا عَلَكَ سَمَاءَ (بیضاوی، ص ۲۶)

مفردات القرآن میں ہے: ”سَمَاءٌ كُلُّ شَيْءٍ أَعْلَاهُ“ یعنی ہر شے کے بالائی حصہ کو سماء کہا جاتا ہے، قرآنی زبان و اصطلاح میں سماء کا اطلاق ”جو“ یعنی آسمان سے نیچے کی فضا اور سحاب پر بھی ہوتا ہے، قرآن میں ہے: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ و ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ حالانکہ بظاہر بارش کا پانی بادلوں سے زمین پر برستا ہے، جیسا کہ قرآن پاک میں ہے: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمَعْصَرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا﴾ یعنی ہم نے پانی سے بھرے بادلوں سے موسلا دھارینہ برسایا، ان آیات میں بادلوں کے لئے لفظ سماء لایا گیا، اسی

طرح اس فضا اور جو کے لئے بھی لفظ سماء لایا گیا جہاں آیات سابقہ نمبر ۲۷ کے بموجب چاند اور سورج ہیں یعنی اس فضا میں معلق ہیں اس لئے فرمادیا گیا ﴿جعل فیہا سراجاً وقمرأ منیراً﴾۔
تفسیر حنفی میں ہے:

”السماء“ چند معانی میں مستعمل ہوتا ہے، افق کو بھی سماء کہتے ہیں بادل کو بھی سماء اور آسمان کو بھی، اصل میں سماء کا اطلاق اوپر کی چیز پر ہوتا ہے خواہ وہ بادل ہو، خواہ آسمان ہو، اس جگہ ﴿وأنزلنا من السماء ماء﴾ میں بادل مراد ہے، کیونکہ بارش وہیں سے نازل ہوتی ہے، اور آسمان مراد لینا بھی ممکن ہے۔ (فتاویٰ رحمیہ: ۲۲۵/۳) جدید سائنس کی تحقیق:

جدید سائنس کی تحقیق یہ ہے کہ چاند، ستارے وغیرہ آسمان کے نیچے ہیں اور پر نہیں اس کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہوتی ہے ”إن النجوم قنادیل معلقة بین السماء والأرض بسلاسل من نور بأیدی ملائکة“ یعنی بے شک ستارے آسمان اور زمین کے درمیان معلق ہیں نوری زنجیروں میں اور یہ زنجیریں نوری فرشتوں کے ہاتھوں میں ہیں۔ (روح المعانی: ۵۰/۳۰، تفسیر کبیر سورہ بقرہ: ۶۷)۔

اس روایت کے بعد علامہ آلوسیؒ تحریر فرماتے ہیں: ظاہر ہے کہ ستارے وغیرہ آسمانوں میں مرکوز نہیں جیسا کہ قدیم فلاسفہ کا کہنا ہے بلکہ وہ اس فضا میں معلق ہیں۔ (روح المعانی: ۵۰/۳۰)۔

اور اسی سے جدید اہل سائنس کی تائید ہوتی ہے جو قائل ہیں کہ ستارے وغیرہ کشش کی طاقت کے ذریعہ معلق ہیں، وظاهر هذا أن النجوم لیست فی جرم أفلاک لها كما یقول الفلاسفة المتقدمون بل معلقة فی فضاء ویقرب منه من وجه قول الفلاسفة المحدثین فإنهم یقولون بكونها فی فضاء ایضاً لكن بقوی متجاذبة۔ (روح المعانی: ۱۵۰/۳۰)۔

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ تحریر فرماتے ہیں:

اہل اسلام میں سے بعض کی تحقیق یہ ہے کہ آفتاب اور ستارے آسمان میں گڑے ہوئے نہیں ہیں، بلکہ وہ خلا میں قائم ہیں اور اسی خلا میں جو ان کا مدار حرکت ہے وہی ان کا فلک ہے۔ (تکمیل البقین، ص ۲۱۱)۔

حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں:

”الفلک السماء والجمهور على أن الفلک موج مکفوف تحت السماء تجرى فيه الشمس والقمر والنجوم“۔ (مدارک التنزیل: ۷۸/۲)۔

ومثله فی تفسیر روح المعانی: ”موج مکفوف تحت السماء یجرى فيه الشمس والقمر“۔ (تفسیر روح المعانی: ۴۰/۱۷)۔

وفی التفسیر الكبير للرازی: قال عطاء: وذلك أنها فی قنادیل معلقة بین السماء والأرض بسلاسل من النور۔ (التفسیر الكبير: ۶۲/۳۱)۔

قرآن کی بعض آیات کریمہ سے مفہوم ہوتا ہے کہ چاند وغیرہ آسمان کے نیچے کے حصہ میں ہیں۔ سورۃ والصفات: ﴿إِنَّا زَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ﴾ یعنی بے شک ہم نے زینت بخشی ہے قریب کے آسمان کو ستاروں کے ذریعہ اور سورہ حم جمدہ اور سورۃ الملک میں ہے: ﴿زَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ﴾ ان آیتوں میں لفظ ﴿السَّمَاءَ الدُّنْيَا﴾ قریب کا آسمان نور طلب ہے، بظاہر آسمان کے نیچے کا حصہ یا نیچے کی فضا مراد ہے یعنی جس طرح چھت میں قدیل لٹکا ہوا ہوتا ہے اور اس سے چھت کی آرائی ہوتی ہے ایسے ہی آسمان کے نیچے چاند، سورج، ستارے آویزاں ہیں، جن سے سقف آسمان آراستہ ہو رہی ہے، سائنس کی ترقی سے مسلمانوں کو خائف یا حیرت زدہ نہ ہونا چاہئے، سچ کبھی شکست نہیں کھاتا، سائنس جوں جوں ترقی کر رہی ہے اسلامی اعتقادات، معجزات و کرامات کی تائید و تقویت ہو رہی ہے۔ (ماخوذ از فتاویٰ رحمیہ: ۲۲۶/۳-۲۲۹)۔

مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: (فتاویٰ محمودیہ: ۳۳۵/۵، واسن الفتاویٰ: ۱/۳۱)

آیت کریمہ: ”فیہن“ کے مراجع سے متعلق ملاحظہ ہو:

﴿وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾ منوراً لوجه الأرض في ظلمة الليل وجعله فيهن مع أنه في إحداهن وهي السماء الدنيا كما يقال زيد في بغداد وهو في بقعة منها۔ (روح المعانی: ۷۵/۲۹)۔

معلوم ہوا کہ ”فیہن“ سے مراد ”فی بعضھن“ ہے اور سماء دنیا سے بظاہر نیچے کا آسمان یا نیچے کی فضا مراد ہے، اگر ”فیہن“ کا مطلب یہ ہو کہ چاند آسمانوں کے درمیان ہے جیسے خود زمین آسمانوں کے درمیان ہے اور آسمان چاند پر محیط ہے تو یہ بھی صحیح ہے کیونکہ فی کے معنی بین کے بھی آتے ہیں جیسے ﴿فساد خلی فی عبادي﴾ ”ای بین

عبادی“ اور اس کی مثال یوں ہے کہ اگر کسی فٹ بال کو کھلاڑیوں کے سات صفوں کے درمیان رکھ دیں اور وہ ارد گرد بیٹھے ہوں تو یہ لفظ صحیح ہوگا کہ ”كرة القدم في صفوف اللاعبين أى بين صفوفهم“ پھر چاند فضا میں ہوگا اور اوپر نیچے آسمان ہوں گے یا سماء سے مراد جو فضا ہوگی یعنی چاند فضاؤں میں معلق ہے۔
واللہ تعالیٰ اعلم۔

﴿ولقد علمنا المستقدمين منكم... الخ﴾ کی صحیح تفسیر:

سوال: ﴿ولقد علمنا المستقدمين منكم ولقد علمنا المستأخرين﴾ (الحجر ۲۴)

اس آیت کے ذیل میں مفسرین حضرات لکھتے ہیں کہ صحابہ رکوع اور سجود میں عورتوں کو دیکھتے تھے، کیا یہ روایت صحیح ہے؟ اور اس آیت کی کیا تفسیر ہے؟

الجواب: علامہ قرطبیؒ نے اس آیت کے ذیل میں آٹھ تفسیریں بیان کی ہیں:

۱۔ ”المستقدمين“ فی الخلق الى اليوم و”المستأخرين“ الذين لم يخلقوا بعد؛ قاله قتادة وعكرمة وغيرهما.

۲۔ ”المستقدمين“ الأموات و”المستأخرين“ الأحياء قاله ابن عباسؓ والضحاك.

۳۔ ”المستقدمين“ من تقدم أمة محمد و”المستأخرين“ أمة محمدؐ قاله مجاهد.

۴۔ قال الحسن و قتادة ”المستقدمين“ في الطاعة والخير و”المستأخرين“ في المعصية والشر.

۵۔ قال سعيد بن المسيبؒ ”المستقدمين“ في صفوف الحرب و”المستأخرين“ فيها.

۶۔ قال القرطبيؒ ”المستقدمين“ من قتل في الجهاد، و”المستأخرين“ من لم يقتل.

۷۔ قال الشعبيؒ ”المستقدمين“ اول الخلق و”المستأخرين“ آخر الخلق.

۸۔ ”المستقدمین“ فی صفوف الصلاة و ”المستأخرین“ فیها بسبب النساء. وکل هذا معلوم اللہ تعالیٰ؛ فانه عالم بكل موجود و معدوم، وعالم بمن خلق وما هو خالقه الى يوم القيامة. الا ان القول الثامن هو سبب نزول الاية؛ لما رواه النسائي والترمذی عن ابی الجوزاء عن ابن عباس ؓ قال: كانت امرأة تصلى خلف رسول اللہ ﷺ حسناء من احسن الناس فكان بعض القوم يتقدم حتى يكون فی الصف الأول لتلايها، ويتأخر بعضهم حتى يكون فی الصف المؤخر، فاذا ركع نظر من تحت إبطه، فأنزل اللہ عزوجل: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْنَا الْمُسْتَقْدَمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلَّمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾. الحديث. (تفسير قرطبي: ۱۴/۱۰).

أخرجه أحمد (۳۰۵/۱)، والترمذی فی ”التفسير“ (۱۴۴/۲)، والنسائي فی الإمامة (۱۱۸/۲)، باب المنفرد خلف الصف، وابن ماجه فی باب الخشوع فی الصلاة، والطبري فی ”تفسيره“ (۲۶/۱۴)، والواحدی فی ”أسباب النزول“ (ص: ۲۰۷)، والحاكم (۲۳۴۶/۴۴۰/۲)، والبيهقي فی ”الكبرى“ (۹۸/۳) من طريق نوح بن قيس بهذا الإسناد.

لَا يَجُزَّسْ رَوَايَتُ كِي سَنَدِ مُحَمَّدِ شَيْئِنَ لَمْ يَكُنْ كَلَامُ كِيَا هُوَ رَاسُ كِي سَنَدِ وَوَاشْكَالَاتُ هِي:

(۱) اشکال اول یہ حدیث دو طرق سے مروی ہے۔

الف۔ نوح بن قيس عن عمرو بن مالک عن أبي الجوزاء .

باء۔ عن جعفر بن سليمان عن عمرو بن مالک عن أبي الجوزاء .

لیکن دونوں سندوں میں حدیث کا مدار ابوالجوزاء پر ہے اور ابوالجوزاء پر محمد شین نے کلام کیا ہے چنانچہ لسان المیزان میں ابن حجر اور میزان الاعتدال میں علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں ابوالجوزاء اوس بن عبد اللہ بن بریدہ المروزی کے بارے میں محدثین کی آرا یہ ہیں۔

قال البخاری: ”فيه نظر. وقال الدار قطنی: متروک. (الميزان: ۱/۲۷۸، ولسان الميزان:

۴۷۰/۱).

وقال الساجی: منکر الحديث، وذكر ابن عدی فی الكامل وأنکر له أحادیث و ذکر

ابن حبان فی الثقات وقال: کان ممن یخطئ. (لسان المیراث: ۱/ ۴۷۰).

اگرچہ بعض محدثین نے ان کی توثیق کی ہے لیکن بہت سارے حضرات نے ان کی تضعیف کی ہے۔

(۲) دوسرا اشکال یہ ہے کہ نوح بن قیس کی روایت میں ابوالجوزاء ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں اور جعفر بن سلیمان کی روایت میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کا واسطہ نہیں ہے۔ چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں:

وروی جعفر بن سلیمان هذا الحديث عن عمرو بن مالك عن أبي الجوزاء نحوه

ولم يذكر فيه عن ابن عباس رضی اللہ عنہ وهذا أشبه أن يكون أصح من حديث نوح. (ترمذی شریف: ۲/ ۱۴۰).

وقال الإمام القرطبي: وروی عن أبي الجوزاء ولم يذكر ابن عباس وهو أصح. (قرطبی: ۱۴۰/ ۱).

قال الحافظ ابن كثير في "تفسيره" (۶۰۵/ ۲) بعد أن أورده: وهذا الحديث فيه نكارة

شديدة، وقد رواه عبد الرزاق، عن جعفر بن سليمان، عن عمرو بن مالك أنه سمع أبا الجوزاء يقول: في قوله: ولقد علمنا... الخ. فالظاهر أنه من كلام أبي الجوزاء فقط، ليس فيه لابن عباس ذكر، وقد قال الترمذی: هذا أشبه من رواية نوح بن قيس.

خلاصہ یہ ہے کہ یہ روایت اس قابل نہیں ہے کہ اس سے استدلال کیا جائے چونکہ ابوالجوزاء پر کلام ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ ابوالجوزاء (تابعی، ۸۳۴ھ) حضور ﷺ کے زمانہ کا آدمی نہیں۔ معلوم نہیں کہ یہ روایت ابوالجوزاء کس سے نقل کرتے ہیں پھر اس قسم کی ضعیف بلکہ اضعف روایت سے صحابہ کرام جیسی مقدس ہستیوں پر تہمت لگانا بالکل غلط ہے اور غیر معقول ہے۔

اور بالفرض اگر اس روایت کا کوئی معنی بیان کیا جائے تو ہم کہیں گے یہ بعض منافقین ہوں گے جو ایسی حرکت کرتے تھے۔ واللہ اعلم۔

درمیانِ سورت سے قراءت شروع کرنے پر بسم اللہ پڑھنے کا حکم:

سوال: درمیانِ سورت سے قراءت کی ابتدا پر بسم اللہ پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ مثلاً کوئی شخص ﴿سيفول

السفهاء من الناس... الخ سے قراءت شروع کرے، تو تسمیہ کا کیا حکم ہے؟

الجواب: جب بھی تلاوت شروع کرے بسم اللہ کا پڑھنا مستحب اور موجب برکت ہے، ہاں سورت کی ابتدا میں بسم اللہ کا پڑھنا سنت ہے۔
ملاحظہ ہو الموسوعة الفقهية میں ہے:

البسملة؛ ومن آداب التلاوة أن يحافظ على قراءة البسملة أول كل سورة غير براءة لأن أكثر العلماء على أنها آية، فإذا أخل بها كان تاركاً لبعض الختمات عند الأكثرين، فإن قرأ من أثناء سورة استحب له أيضاً نص عليه الشافعي فيما نقله العبادي. قال القراء: ويتأكد عند قراءة نحو: ﴿إليه يرد علم الساعة﴾ و﴿وهو الذي أنشأ جنات﴾ كما في ذكر ذلك بعد الاستعاذة من البشاعة وإبهام رجوع الضمير إلى الشيطان، قال ابن الجزري والابتداء بالآي وسط براءة قل من تعرض له وقد صرح بالبسملة أبو الحسن السخاوي، ورد عليه الجعبري. (الموسوعة الفقهية الكويتية: ۱۳/۲۵۳).

الاتقان میں ہے:

فإن قرأ من أثناء سورة استحبت له أيضاً نص عليه الشافعي فيما نقله العبادي قال القراء ويتأكد عند قراءة نحو ﴿إليه يرد علم الساعة﴾ و﴿وهو الذي أنشأ جنات﴾ لما في ذكر ذلك بعد الاستعاذة من البشاعة وإبهام رجوع الضمير إلى الشيطان. (الاتقان: ۱/۲۸۱).
حاشیة الطحطاوی علی مراقی الفلاح میں ہے:

وتارة يكون سنة كما في الوضوء وكل أمر ذي بال... وتارة يكون الإتيان بها مكروهاً كما في أول سورة براءة دون أثناءها فيسحب. (الطحطاوی علی مراقی الفلاح

ص ۶، قدیمی).

نیز مذکور ہے:

فائدہ: یسن لمن قرأ سورة تامة أن يتعوذ ويسمى قبلها واختلف فيما إذا قرأ آية والأكثر على أنه يتعوذ فقط ذكره المؤلف في شرحه من باب الجمعة. (الطحاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۴۲).

شامی میں ہے:

و إذا قرأ سورة تامة يتعوذ ثم يسمي قبلها وإن قرأ آية قبل يتعوذ ثم يسمي وأكثرهم قالوا: يتعوذ ولا يسمي. (فتاویٰ الشامی: ۲/۴۸، سعید).

درج کردہ عبارات سے یہ معلوم ہوا کہ اگر آدمی تلاوت شروع کرے تو پہلے اعوذ باللہ اُن پڑھ لے پھر بسم اللہ پڑھے۔ حضرت مفتی شفیع صاحب "معارف القرآن" میں لکھتے ہیں:

قرآن کی تلاوت شروع کرتے وقت "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم" اور پھر "بسم الله الرحمن الرحيم" پڑھنا سنت ہے اور درمیانی تلاوت میں بھی سورہ براءت کے علاوہ ہر سورت کے شروع میں بسم اللہ پڑھنا سنت ہے۔ (معارف القرآن: ۱/۷۵).

ہاں اگر کسی مقصد کے لئے ایک آیت پڑھنا چاہتا ہے تو صرف "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم" پڑھنا بہتر ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ اگر ابتدائے قرأت وسط سورت سے ہو تو بسم اللہ پڑھنا جائز و مستحب اور موجب برکت ہے، البتہ اس کو سنت کا درجہ نہیں دیا گیا جس طرح ابتدائے سورت میں ہے چونکہ بسم اللہ کا اصل محل ابتدائے سورت ہی ہے (لتنزيلها للفصل بين السور) اس لئے وسط سورت سے ابتدا میں صرف تعوذ پر اکتفا کرنا بھی جائز ہے، ہاں اگر غلط معنی پیدا ہونے کا احتمال ہو تو بسم اللہ پڑھنا اولیٰ ہوگا۔

الغرض ہر تلاوت کی ابتدا میں تسمیہ مستحب ہے، ہاں سورۃ کی ابتدا میں سنت ہے۔ واللہ اعلم۔

حدوث قرآن پر معتزلہ کا استدلال اور اس کا جواب:

سوال: معتزلہ حدوث قرآن پر استدلال کرتے ہیں اس آیت کریمہ ﴿ما ياتيهم من ذكر من

ربہم محدث إلا استمعوه وہم یلعون ﴿﴾ اور کہتے ہیں کہ قرآن ذکر ہے اور ذکر محدث ہے لہذا قرآن بھی محدث ہے تو اس استدلال پر کیا جواب ہے اہل سنت والجماعت کی طرف سے؟

الجواب: مفسرین اور متکلمین حضرات نے اس استدلال کے چند جوابات دئے ہیں:

(۱) ذکر سے مراد منہ سے نکلنے والے الفاظ اور سنی جانے والی آواز ہے جو بغیر اختلاف کے حادث ہے۔

(۲) اتیان اور نزول کے اعتبار سے حادث ہے ورنہ اصل کے اعتبار سے قرآن قدیم ہے۔

(۳) ذکر سے مراد نبی کریم ﷺ کی ذات ہے۔

(۴) آپ ﷺ نے قرآن کی تفسیر میں جو احادیث بیان فرمائی وہ مراد ہے۔

(۵) حدوث سے واقعات و حوائج مراد ہے اس طور پر کہ جب کوئی ضرورت محسوس ہوئی تو آیت نازل

ہوئی، اور کوئی حادثہ پیش آیا تو آیت نازل ہوئی۔

ملاحظہ ہو تفسیر کبیر میں ہے:

الجواب من وجہین الاول : انّ قوله تعالى (ان هو الا ذکر للعالمین) وقوله (وهذا

ذکر مبارک) (ای الايات التي تدل على ان الذکر هو القرآن وهذا بمنزلة الصغرى

لا استدلال المعتزلة) اشارة الى المركب من الحروف والاصوات فاذا ضمنا اليه قوله

(ماياتيہم من ذکر من ربہم محدث) لزم حدوث المركب من الحروف والاصوات

وذلك مما لانزع فيه بل حدوثه معلوم بالضرورة وإنما النزاع في قدم كلام الله تعالى

بمعنى آخر .

الثانی : ان قوله (ماياتيہم من ذکر من ربہم محدث) لا يدل على حدوث کل ما

كان ذکرا بل على ذکر ما محدث ... فیصیر نظم الکلام هكذا : القرآن ذکر وبعض الذکر

محدث . (یعنی ليس كل ذکر محدثا بل بعض الاذکار محدثة فلا يدخل فيه القرآن بل هو

قدیم) وهذا لا ينتج شيئا كما ان قول القائل الانسان حيوان وبعض الحيوان فرس لا ينتج

شئیا) ای لا يدل على ان الانسان فرس (فظهر ان الذى ظنوه قاطعا لا يفيد ظنا ضعيفا فضلا عن القطع. (تفسير رازی: ۱۱/۱۴۰).

تفسیر النسفی میں ہے:

(من ربهم محدث) فى التنزيل: إتيانه والمراد به الحروف المنظومة ولا خلاف فى

حدوثها. (تفسير النسفی: ۷۱/۲).

محاسن التاویل میں ہے:

المراد انه محدث الا تيان لا محدث العين محدث علمه عندهم حين سموه وهذا

كما تقول حدث اليوم عندنا ضيف ومعلوم انه كان موجودا قبل ان ياتي وكذلك القرآن جاء فى مواد حادثة تعلق السمع بها فلم يتعلق الفهم بما دلت عليه الكلمات فله الحدوث

من وجه والقدم من وجه. (محاسن التاویل: ۱۱/۲۳۰).

تفسیر منیر میں ہے:

و قوله (محدث) لا يوهم كون القرآن مخلوقا فان الحروف المنطوق بها والصوت

المسموع حادث بلا شك و اما اصل القرآن الذى هو كلام الله تعالى النفسى فهو قديم

بقدم الله تعالى و صفاته القدسية. (التفسير المنير ۱۲/۱۷)

روح المعانى میں ہے:

(محدث) التجدد و هو يقتضى المسبوقية بالعدم و وصف الذكر بذلك باعتبار

تنزيله لا باعتبار نفسه و ان صح ذلك بناء على حمل الذكر على الكلام اللفظى والقول

بما شاع عن الاشاعرة من حدوثه ضرورة انه مؤلف من الحروف والاصوات لان الذى

يقتضيه المقام ويستدعيه حسن الانتظام بيان انه كلما تجدد لهم التنبيه والتذكير وتكرر

على اسماعهم كلمات التخويف والتحذير ونزلت عليهم الايات وقرعت لهم العصا.....

لا يزيد هم ذلك الا فرارا واما ان ذلك المنزل حادث او قديم فيما لا تعلق له بالمقام كما

لا يخفى على ذوى الافهام...

وقال الحسن بن فضل المراد بالذكر النبى ﷺ وقد سمي ذكرا فى قوله تعالى (قد انزل الله اليكم ذكرا رسولا يتلوا عليكم) ويدل عليه هنا قوله تعالى (هل هذا الا بشر مثلكم) وبالجملة ليست الاية بما تقام حجة على رد اهل السنة. (روح المعانى ۱۷ / ۷)
فتح البيان میں ہے:

وقيل: معنى الاية ان الله يحدث الامر بعد الامر فينزل الاية بعد الاية والسورة فى وقت الحاجة لبيان الاحكام وغيرها من الامور والوقائع...

وقيل الذكر المحدث ما قاله رسول الله ﷺ وبينه سوى ما فى القرآن . (فتح البيان فى مقاصد القرآن: ۴/ ۳۸۸). واللہ اعلم۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو آیات متشابہات کا علم:

سوال: متشابہات حمّ وغیرہ کے معنی رسول اللہ ﷺ کو معلوم تھے یا نہیں؟ اور اس کے نزول کے کیا فوائد ہیں؟

الجواب: وفى الجامع الأحكام للقرطبي:

اختلف أهل التأويل فى الحروف التى فى أوائل السور فقال عامر الشعبي وسفيان الثوري وجماعة من المحدثين: هي سر الله فى القرآن، ولله فى كل كتاب من كتبه سر، فهي من المتشابه الذى انفرد الله تعالى بعلمه. (الجامع الأحكام ۱/ ۱۰۸)
وايضا قال القرطبي فى تفسيره:

وروى عن محمد بن علي الترمذي انه قال: ان الله تعالى أودع جميع ما فى تلك السورة من الأحكام والقصص فى الحروف التى ذكرها فى أول السورة، ولا يعرف ذلك

الا نبی أو ولی. ثم بین ذلك فی جمیع السورة لیفقه الناس. (القرطبی ۱/ ۱۱۰)

روح المعانی میں ہے:

فلا يعرفه بعد رسول الله ﷺ الا الأولیاء الورثة فهم يعرفونه من تلك الحضرة وقد تنطق لهم الحروف عما فیها كما كانت تنطق لمن سبح بكفه الحصى وكلمه الطنب والطبی ﷺ كما صح ذلك من رواية أجدادنا اهل البيت بل متى جنى العبد ثمرة شجرة قرب السوافل علمها وغيرها بعلم الله تعالى الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فی الأرض ولا فی السماء. (روح المعانی ۱/ ۱۰۰).

مفتی محمد شفیع صاحب لکھتے ہیں:

جمہور صحابہ و تابعین اور علماء امت کے نزدیک رائج یہ ہے کہ یہ حروف رموز اور اسرار ہیں جس کا علم سوائے خدا تعالیٰ کے کسی کو نہیں دیا گیا، اور ہو سکتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو اس کا علم بطور ایک راز کے دیا گیا ہو، جس کی تبلیغ امت کے لیے روک دی گئی ہو، اسی لئے آنحضور ﷺ سے ان حروف کی تفسیر و تشریح میں کچھ منقول نہیں۔ (معارف القرآن ۱/ ۱۰۷)۔

مولانا اداریس صاحب لکھتے ہیں:

خلفاء راشدین اور جمہور صحابہ و تابعین کے نزدیک یہ حروف تشابہات میں سے ہیں اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو ان کی مراد معلوم نہیں۔ کما قال اللہ تعالیٰ وما یعلم تأویلہ الا اللہ۔ (معارف القرآن ۱/ ۳۸)۔ آگے مولانا اداریس صاحب لکھتے ہیں:

ظاہر شریعت کے اعتبار سے تشابہات اور خداوند ذوالجلال کے مخفی اسرار ہیں جن کے معانی سے عام طور پر لوگوں کو اطلاع نہیں دی گئی اور نہ ان میں اس کی استعداد ہے، یہ حضرات مفسرین و محدثین (بکسر الدال) کا مذہب ہے، اور حضرات محدثین (فتح الدال) یعنی مخصوص بندوں کو حروف مقطعات کے معانی اور اسرار سے بذریعہ الہام کے مطلع فرما دیتے ہیں، حقیقی نزاع نہیں ہے محض لفظی نزاع ہے، محدثین جو علم اور ادراک کی نفی کرتے ہیں وہ عوام کے اعتبار سے ہے اور اس نفی سے بھی عمیقین کی نفی مراد ہے، علم ظنی اور وجدانی کی نفی مراد نہیں

اور محدثین (فتح الدال) جو حروف مقطعات کے معانی کے علم اور ادراک کے قائل ہیں وہ خواص کے لئے قائل ہیں نہ کہ عوام کے لئے اور پھر خواص کو بھی جو علم ہوتا ہے وہ ظنی اور وجدانی ہوتا ہے قطعی اور یقینی نہیں ہوتا اور عجب نہیں کہ حروف مقطعات عالم غیب میں ذوالوجہ ہوں کسی پر کوئی معنی اور کسی پر کوئی معنی منکشف ہوں۔ (معارف القرآن: ۴۰/۱)۔

مندرجہ بالا مفسرین کے رجحان سے معلوم ہوتا ہے کہ تشابہات حتم وغیرہ کے معنی حضور ﷺ کو معلوم ہو سکتے ہیں لیکن ظن کے درجہ میں ہے۔

تشابہات کے نزول کے فوائد:

- (۱) لوگ ان پر ایمان لائیں اور ان کے من جانب اللہ ہونے کا یقین کریں۔
- (۲) امتحان العقول کہ عقل کا گھوڑا جو ہر جگہ دوڑنا چاہتا ہے وہ یہاں رک جائے۔
- (۳) خالق اور مخلوق کے علم میں فرق ظاہر کرنے کے لئے۔
- (۴) انسان کی عاجزی کو ظاہر کرنے کے لیے۔ (مخص از علوم القرآن لمولانا شمس الحق افغانی)۔

مولانا ادریس صاحب ^{رحمۃ اللہ علیہ} لکھتے ہیں:

حروف مقطعات کے نازل کرنے سے مقصود یہ ہے کہ لوگ ان پر ایمان لائیں اور ان کے من جانب اللہ ہونے کا یقین کریں تاکہ بندوں کا کمال انقیاد ظاہر ہو۔ (معارف القرآن: ۴۰/۱)۔

وقال القرطبي في تفسيره:

قال أبو بكر: فهذا يوضح ان حروفا من القرآن سترت معانيها عن جميع العالم اختصاراً من الله عز وجل وامتحاناً، فمن آمن بها أثيب وسعد ومن كفر وشك أثم وبعد.

(تفسير القرطبي: ۱۰۹/۱)۔

خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ ان حروف کے معانی کا علم ہونا کسی نص سے ثابت نہیں۔ لہذا اس کا یقینی علم اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے۔ واللہ اعلم۔

﴿ولقد أتيناك سبعا من المثاني... الخ﴾ کا صحیح مصداق:

سوال: ﴿ولقد أتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم﴾ کے اچھی اور مقبول تاویلات

کیا ہیں؟

الجواب: سبع مثانی کے مصداق میں اختلاف ہے۔ صحیح اور رائج یہی ہے کہ اس سے مراد سورۃ فاتحہ کی سات آیتیں ہیں جو ہر نماز کی ہر رکعت میں دہرائی جاتی ہیں اور جن کو بطور وظیفہ کے بار بار پڑھا جاتا ہے۔ حدیث میں ہے کہ حق تعالیٰ نے تورات، انجیل، زبور، قرآن کسی کتاب میں اس کا مثل نازل نہیں فرمایا۔ درمنثور میں ہے:

وأخرج الدارمی والترمذی وحسنہ والنسائی وعبد اللہ بن أحمد بن حنبل فی زوائد المسند وابن الضریس فی فضائل القرآن وابن جریر وابن خزیمہ والحاکم وصححه من طریق العلاء عن أبیه عن أبی ہریرۃ عن أبی بن کعب قال: قال رسول اللہ ﷺ ”ما أنزل اللہ فی التورۃ، ولا فی الانجیل، ولا فی الزبور، ولا فی الفرقان، مثل ام القرآن. وہی السبع المثانی والقرآن العظیم الذی أوتیت، وہی مقسومة بینی وبين عبدی، ولعبدی ما سأل“. (الدر المنثور: ۱/۱۳۰)

نیز احادیث صحیحہ میں تصریح ہے کہ نبی کریم ﷺ نے سورۃ فاتحہ کو فرمایا کہ یہی سبع مثانی اور قرآن عظیم ہے جو مجھ کو دی گئی۔ درمنثور میں ہے:

وأخرج أحمد والبخاری والدارمی وأبو داؤد والنسائی وابن جریر وابن حبان وابن مردويه والبيهقي عن أبی سعيد بن المعلى قال: كنت أصلى فدعاني النبي ﷺ فلم أجبه فقال: ألم يقل الله ﷻ ﴿استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم﴾ ثم قال: لأعلمنك أعظم سورة في القرآن قبل أن تخرج من المسجد، فأخذ بيدي فلما أردنا أن نخرج قلت: يا رسول الله انك قلت لأعلمنك سورة في القرآن قال: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ هي السبع المثاني

والقرآن العظيم الذي أوتيته“۔ (الدر المنثور ۱/۱۳)

اس چھوٹی سی سورت کو قرآن عظیم فرمانا درجے کے اعتبار سے ہے اس سورت کو ام القرآن بھی اسی لحاظ سے کہتے ہیں کہ گویا یہ ایک خلاصہ اور متن ہے جس کی تفصیل و شرح پورے قرآن کو سمجھنا چاہئے قرآن کے تمام علوم و مطالب کا اجمالی نقشہ تھا اس سورت میں موجود ہے۔

یوں مثانی کا لفظ بعض حیثیات سے پورے قرآن پر بھی اطلاق کیا گیا ہے: ﴿اللہ نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني﴾۔

اور ممکن ہے دوسری سورتوں کو مختلف وجوہ سے مثانی کہہ دیا جائے، مگر اس جگہ سبع مثانی اور قرآن عظیم کا مصداق یہی سورت فاتحہ ہے۔ (تفسیر عثمانی ص ۳۵۳، سورۃ الحج).

خلاصہ یہ ہے کہ اکثر حضرات نے سبع مثانی سے سورۃ فاتحہ مراد لی ہے البتہ دیگر اقوال بھی مفسرین و محدثین نے ذکر کئے ہیں۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: ”زاد المسیر لابن الجوزی: ۳/۲۱۳“۔ واللہ اعلم۔

ترتیب قرآنی توقیفی یا اجتہادی و سورۃ انفال و سورۃ براءت کی بحث:

سوال: ترتیب قرآنی توقیفی ہے یا اجتہادی؟ یعنی اللہ تعالیٰ کی سے بتلائی ہوئی ہے یا اجتہاد کا نتیجہ ہے؟

الجواب: ترتیب سورۃ توقیفی ہے اور اسی پر صحابہ اور امت کا اجماع ہے۔

علوم القرآن میں ہے:

جہاں تک سورتوں کی ترتیب کا تعلق ہے وہ بھی توقیفی ہے آنحضور ﷺ کی زندگی میں یہ ترتیب معلوم تھی اس کے خلاف کوئی دلیل ہمارے علم میں نہیں ہے۔ (علوم القرآن ڈاکٹر صبح صالح لبنان ص ۱۰۳)۔

علوم القرآن میں ہے:

ترتیب سور میں رائج قول یہ ہے کہ وہ حکم الہی سے ہوئی اور توقیفی ہے۔ (علوم القرآن از مولانا شمس الحق

افغانی ص ۱۱۷)۔

الاتقان فی علوم القرآن میں ہے:

قال أبو بكر بن الأنباري: أنزل الله القرآن كله إلى السماء الدنيا ثم فرقه في بضع وعشرين، فكانت السور تنزل لأمر يحدث والآية جواباً لمستخير، ويوقف جبريل النبي صلى الله عليه وسلم على موضع الآية والسورة، فاتساق السور كاتساق الآيات والحروف كلها عن النبي صلى الله عليه وسلم، فمن قدم سورة أو أخرها فقد أفسد نظم القرآن .

وقال الكرمانی فی البرهان: ترتیب السور هكذا هو عند الله في اللوح المحفوظ على هذا الترتيب، وعليه كان صلى الله عليه وسلم يعرض على جبريل كل سنة ما كان يجتمع عنده، وعرضه عليه في السنة التي توفي فيها مرتين...

وقال الطيبي: أنزل القرآن أولاً جملة واحدة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، ثم مفزقاً على حسب المصالح، ثم اثبت في المصاحف على التاليف والنظم المثبت في اللوح المحفوظ .

وقال البيهقي في المدخل: كان القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم مرتباً سورة وآياته على هذا الترتيب...

وقال أبو جعفر النحاس: المختار أن تأليف السور على هذا الترتيب من رسول الله صلى الله عليه وسلم لحديث وثالث: "أعطيت مكان التوراة السبع الطوال" قال: فهذا الحديث يدل على أن تأليف القرآن مأخوذ عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأنه من ذلك الوقت... (الاتقان في علوم القرآن: ۱/ ۱۷۵-۱۷۷، ترتيب السور، ط: بيروت).

اور اگر کوئی اشکال کرے کہ ترمذی شریف کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سورہ انفال اور سورہ براءت کے

درمیان ترتیب اجتہادی ہے۔

ترمذی شریف میں ہے:

حدثنا ابن عباسؓ قال: قلت لعثمان بن عفانؓ ما حملکم أن عمدتم إلى الأنفال وهي من المثاني وإلى براءة وهي المنين فقرنتم بينهما ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتموها في السبع الطول ما حملکم علی ذلك؟ فقال عثمانؓ كان رسول الله ﷺ مما يأتي عليه الزمان وهو تنزل عليه السور ذوات العدد فكان إذا نزل عليه شيء دعا بعض من كان يكتب فيقول ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا وكانت الأنفال من أوائل ما نزلت بالمدينة وكانت براءة من آخر القرآن وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت أنها منها فقبض رسول الله ﷺ ولم يبين لنا أنها منها فمن أجل ذلك قرنت بينهما ولم أكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتها في السبع الطول. (زواه الترمذی: ۱۳۹/۲، ابواب التفسیر، ط: فیصل).

اس روایت کا خلاصہ یہ کہ حضرت عثمانؓ نے اپنے اجتہاد سے ان دونوں سورتوں کو ترتیب دیا یہ روایت مسند احمد میں بھی ہے لیکن اس کی سند میں مشہور ضعیف راوی ابن ابی نعیم ہے، جس کو اکثر ماہرین حدیث ضعیف کہتے ہیں۔ نیز اس میں دوسرا راوی عوف بن ابی جمیلہ ہے حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا اس پر قدریہ اور شیعہ ہونے کی تہمت ہے۔ ملاحظہ ہو:

ثقة رمى بالقدر والنسب. (تہذیب التہذیب: ۱۴۳/۸).

فقال بندار: والله لقد كان عوف قدرياً وفضياً شيطاناً. (ميزان الاعتدال: ۲۲۵/۴).

خصوصاً جبکہ قرآن کی حفاظت کے خلاف کوئی اس قسم کا راوی رویت کرے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

نیز تخریج الخلال میں ہے:

و الحديث ضعيف فيه يزيد الفارسي مجهول، و ذكره البخاري في الضعفاء، و

ضعف الحديث احمد شاكر. (تخریج الخلال: ۵/۱).

یہ حدیث مسند احمد ۲/۲۲۱ پر بھی موجود ہے۔

قال الشيخ شعيب الأرناؤوط في تعليقاته على "مسند الإمام أحمد" (رقم: ۳۹۹): إسناده ضعيف، ومثنه منكر.

مباحث فی علوم القرآن میں ہے:

وحديث سورتي الأنفال والتوبة الذي روى عن ابن عباس يدور إسناده في كل رواياته على "يزيد الفارسي" الذي يذكره البخاري في الضعفاء، وفيه تشكيك في إثبات البسملة في أوائل السور كان عثمان يثبتها برأيه وينفيها برأيه ولذا قال فيه الشيخ أحمد شاکر في تعليقه عليه بمسند الامام أحمد: إنه حديث لا أصل له. وغاية ما فيه أنه يدل على عدم الترتيب بين هاتين السورتين فقط. (مباحث في علوم القرآن للمناع القطان، ص: ۱۱۴).

مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: (الاتقان فی علوم القرآن ۱/ ۱۷۵-۱۷۸ اور مباحث فی علوم القرآن

للمناع القطان ص ۱۴۱-۱۴۵)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ترتیب قرآنی کو ترتیب نزولی کے خلاف رکھنے کی حکمت:

سوال: ترتیب قرآنی کو ترتیب نزولی کے خلاف رکھنے میں کیا حکمت ہے؟

الجواب: ترتیب نزولی میں کی زندگی میں کی سورتیں پہلے نازل کی گئیں اس لئے کہ مکہ مکرمہ میں ان کی ضرورت مقدم تھی۔

مکہ مکرمہ میں عقائد کی اصلاح، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت، قرآن کریم کی حقانیت، اہم ماضیہ کی ہلاکت سے عبرت حاصل کرنا، کفر و شرک کی مذمت، جنت کی بشارت، جہنم کا خوفناک منظر، کفر و شرک کے اقسام، قیامت کا خوف، عبادت کی اہمیت، مسلمانوں کو صبر کی تلقین وغیرہ کی ضرورت تھی اس لئے کی سورتیں پہلے نازل کی گئیں، پھر مدینہ منورہ میں اسلامی حکومت کی تشکیل ہو گئی جس میں صوم و صلوة، جہاد و معاملات، انفاق فی سبیل اللہ کی اہمیت، مساجد و معابد کی ضرورت، احکام و عبادت، آپس کے تنازعات کا حل، اسلامی آداب و

اخلاق، آخرت کی رغبت، دنیا سے بے رغبتی، معاشرت و اخلاقیات، منافقین اور نفاق کی مذمت اور ان کی چالبازیاں، تہذیب النفس، تدبیر منزل، سیاست مدینہ، حقوق زوجین، حقوق اقارب وغیرہ کی ضرورت تھی اس لئے مدینہ منورہ میں مدنی سورتیں جن میں یہ تمام چیزیں مذکور ہیں نازل کی گئیں۔

لیکن ترتیب میں مدنی سورتیں پہلے رکھی گئیں جو جامع ہیں اور ہر قسم کے احکام پر مشتمل ہیں۔

ہاں بعض کی سورتیں جو طویل اور جامع ہیں اور جن میں یہودیت و مسیحیت کا کامل رد موجود ہیں وہ بھی پہلے رکھی گئیں جیسے سورۃ اعراف و انعام کو پہلے رکھا گیا، ہاں سورۃ فاتحہ پورے قرآن کریم کے لئے بمنزل متن ہے، لہذا اس کو پہلے رکھا گیا۔ واللہ اعلم۔

﴿أفلا يتدبرون القرآن... الخ﴾ میں ایک خلیجان کا جواب:

سوال: آیت کریمہ ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ (سورۃ النساء الایۃ ۸۲) اس میں کثیر کو نکالے تو مطلب یہ ہوگا کہ قرآن کریم میں اختلاف بیسر موجود ہے جیسا کہ توراۃ اور انجیل کا حال ہے محرف اور متغیر ہونے کے بعد یہود و نصاریٰ کے پاس؟

الجواب: یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر جگہ ہر قید احترازی ہو بلکہ بہت سی جگہ پر قید اتفاق ہوتی ہے مثلاً اللہ

تعالیٰ کا فرمان ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ اس کا مطلب یہ نہیں کہ قلیل جائز ہوگا بلکہ اس کا مدار عام عادت پر ہوتا ہے، نیز کبھی قید لگانے کا مقصد زیادہ قباحت کا بیان ہوتا ہے کہ یہ کتنی بُری بات ہے کہ ربا بھی لیتے ہو اور ڈبل در ڈبل بھی لیتے ہو جیسے ”مسجد میں گالی دیتے ہو“؟ یہ مطلب نہیں کہ مسجد سے باہر گالی جائز ہے بلکہ زیادہ قباحت کے لئے ہے یا ﴿لَا تَكْرَهُوا وَافْتِشْكُم عَلَى الْبَغَاءِ إِنَّ أَرْدَنَ تَحَصَّنَا﴾ میں یعنی باندیاں پاکدامنی چاہتی ہیں پھر بھی تم باندیوں کو زنا پر مجبور کرتے ہو، کتنی قبیح بات ہے! لہذا اس آیت کریمہ کو بھی اس پر قیاس کرو یعنی یہ مطلب نہیں کہ اختلاف بیسر موجود ہے مطلب صرف یہ ہے کہ اگر غیر اللہ کی طرف سے ہوتا تو بہت اختلاف ہوتا اور نظام دہرم ہر دم ہوتا اس کی آسان مثال ہمارے محاورے سے سمجھنا چاہئے مثلاً کسی رئیس کا

لڑکا بیوقوف ہے اور تجربہ کار نہیں ہے کھرے کھوٹے کو پر کھنے کی اہلیت نہیں تو لوگ اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ اگر باپ کے بعد بیٹا ریخس بنے تو ملک میں بہت زیادہ فساد آجائیگا، تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ فی الحال بھی تھوڑا فساد ہے بلکہ صرف مطلب یہ ہے کہ بعد کی خبر دیتا ہے کہ لڑکا والی ہوگا تو بہت زیادہ فساد برپا ہوگا فی الحال سے قطع نظر کرتے ہوئے، نیز اس کا یہ مطلب بھی بنتا ہے کہ اگر قرآن کسی اور کی طرف سے ہوتا اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہ ہوتا۔ تو عادت الہیہ یہ ہے کہ ایسے شخص کے کلام میں جو جھوٹا مدعی نبوت ہو بہت سارے تضادات و متعارضات ہوتے ہیں جیسے غلام احمد قادیانی کا کلام تعارضات سے بھرا ہوا ہے۔ نیز اگر قرآن غیر اللہ کی طرف سے ہوتا اور آئندہ کی خبریں سنا تو عالم الغیب نہ ہونے کی وجہ سے انکی پیشین گوئی واقعہ سے مختلف ہوتی تو اختلاف کثیر کا ذکر بیان واقعہ کے طور پر ہے یہ کوئی قید احترازی نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

سبعة أحرف کی بے غبار واضح توجیہ:

سوال: ”أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها شافٍ كافٍ فقال عثمان: وأنا أشهد

معهم“ اس حدیث کا آسان مطلب کیا ہے؟

الجواب: یہ حدیث مبارک ۲۰ سے زائد صحابہ سے مروی ہے اور حدیث تقریباً متواتر ہے، حرف سے

مراد قراءت اور طریقہ ہے۔ لیکن حدیث کا کیا مطلب ہے اس میں علماء کرام اور شارحین حدیث کی آراء مختلف ہیں۔

جمہور علماء فرماتے ہیں کہ سبعة اپنی اصل پر ہے اور اس سے سات کا عدد ہی مراد ہے تقریباً ۴۰ سے زائد اقوال اس میں موجود ہیں، علامہ سیوطیؒ نے اتقان میں ان توجیہات و تاویلات کو بیان فرمایا ہے لیکن بعض تاویلات بالکل سمجھ میں نہیں آتیں جو سمجھ میں نہیں آتیں ان کو ہم نے چھوڑ دیا مثلاً مطلق و مقید، ناخ و منسوخ وغیرہ جس کا تعلق تلفظ سے نہیں یا امر نہی، حکم تشابہ، حلال حرام امثال..... اور نہ اس میں مشقت کو آسانی سے بدلنے کا پہلو ہے، جن اقوال کو شارحین نے پسند کیا ان میں چند حسب ذیل ہیں:

پہلا قول: سات فصیح قبال کا طرز تلفظ مراد ہے، وہ سات قبال کو نئے ہیں اس کی تعین میں بھی اختلاف

ہے:

بعض کے نزدیک ان قبال کی تعین اس طرح ہیں جس کو میں نے اس شعر میں بیان کیا ہے:

قریش ہذیل تمیم ہوازن و اُزد ربیعۃ وسعد بن بکر

اور بعض کہتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں: ہذیل کنانۃ و قیس و ضبۃ و تیم الرباب و اسد قریش اسد سے اسد بن خزیمہ مراد ہے۔

لیکن اس قول پر یہ اشکال ہے کہ خود شارحین سات قبال پر متفق نہیں کہ کون سے قبال ہیں، نیز قراءات سات قبال سے زیادہ کی لغات پر مشتمل ہیں، امام ابو عبید نے خود جن قبال کی لغات کو جمع فرمایا وہ سات سے زائد ہیں، نیز حضرت عمرؓ اور ہشام بن حکیمؓ کے اختلاف سے پتہ چلتا ہے کہ مختلف قبال مراد نہیں کیونکہ دونوں کا تعلق قریش سے ہیں، اور یہ کہنا کہ ایک صحابی نے ایک قبیلے کے مطابق سنا اور دوسرے صحابی نے دوسرے قبیلے کے موافق سنا یہ تاویل بعید ہے، اور یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ حضرت عثمانؓ نے ایک لغت کے مطابق رکھ کر دوسری لغات پر پابندی لگادی۔ اس مختلف قبال والے قول کو ابو عبید قاسم بن سلام وغیرہ نے اختیار فرمایا۔

دوسرا قول: (۱) التفسیر بالافراد والتثنیۃ والجمع مراد ہے جیسے أمانتہم و أماناتہم، (۲)

ماضی اور مستقبل: باعد بین أسفارنا بالماضی والأمر، (۳) تذکیر تانیث: قالت نسوة و قال نسوة، (۴) بالباء والياء یعنی غائب ومخاطب جیسے تعلمون و یعلمون، (۵) ابدال حرف بحرف جیسے ننشزها وننشزها۔ (۶) اعراب: هن أظہر لكم بالرفع والضم، (۷) وبالزیادة والنقصان: تحتها الأنهار و من تحتها الأنهار یہ قول غالباً ابن قتیبہ کا ہے۔

ابن جریرؒ نے اختلاف قراءات کو یوں بیان فرمایا: (۱) بخل بخل بفتح الباء و ضمها (۲) اختلاف حركة مع تغییر المعنی: فتلقى آدم من ربه بضم آدم و فتحه و کلمات بالرفع والنصب (۳) اختلاف حروف مع تغییر المعنی: هنالك تبلو كل نفس و تلو كل نفس (۴) اختلاف حروف مع تغییر الصورة و مع بقاء المعنی: بصطة بسطة صراط سراط (۵) اختلاف

حروف مع تغییر اللفظ والمعنی: فاسعوا فامضوا (۶) التقديم والتأخیر: وجاءت سكرة الموت بالحق وجاءت سكرة الحق بالموت (۷) الزيادة والنقصان: وما خلق الذکر والانثی اور و الذکر و الانثی .

ان دونوں اقوال کو بہت سارے حضرات نے اختیار فرمایا ہے۔

لیکن اس پر بھی اشکالات ہیں:

پہلا اشکال یہ ہے کہ خود آپس میں سات حروف کی تعیین پر اتفاق نہیں ہوا۔

دوسرا یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتح العرب ہیں، ان کے کلام میں ایسے معنی مراد لینا جس کی طرف ذہن منتقل نہ ہوتا ہو بعید ہے مثلاً اگر کوئی زید کثیر الرماد کہہ کر اس سے سخاوت مراد لے تو یہ متعارف ہے اور سمجھ میں آتا ہے یا زید اسد سے شجاعت لے تو یہ سمجھ میں آتا ہے لیکن سبعة أحرف سے مذکورہ بالا معانی لینا کسی کے ذہن کے گوشے میں بھی نہیں آئے یہ بات عجیب و غریب ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ اہل قراءت کا زیادہ تر اختلاف الفاظ کے نطق کی کیفیات میں ہے جبکہ مذکورہ بالا وجوہ میں اختلاف لمحات کی طرف بہت کم توجہ دی گئی۔

چوتھی بات یہ ہے کہ قراءات مختلفہ کا بڑا مقصد امت کے لئے سہولت ہے جبکہ ان میں اکثر میں سہولت کا پہلو ملحوظ نہیں اگر کوئی ﴿جاءت سكرة الموت بالحق﴾ پڑھتا ہے تو اس کے لئے ﴿جاءت سكرة الحق بالموت﴾ پڑھنا کیسے مشکل ہے اور ﴿وما خلق الذکر و الانثی﴾ میں خلق کو چھوڑنا یا ادا کرنا اس میں کوئی صعوبت ہے۔

پانچویں بات یہ ہے کہ ان سات وجوہ کو جن کا ضبط کرنا مشکل ہے صرف تین کی طرف لوٹا سکتے ہیں جس سے کسی قسم کی پریشانی نہ ہوگی، ایک اختلاف اللفظ و المعنی کمالک و ملک، اختلاف اللفظ دون المعنی مثل ہلم، تعال یا فاسعوا اور فامضوا، اختلاف اللہجة: امالہ، ترقیق، نیم، قصر، مد، ادغام اور کلام ادغام وغیرہ۔

تیسرا قول: اس سے قراءت سبعة متواترہ مراد ہے لیکن یہ قول بھی درست نہیں کیونکہ قراءات متواترہ

سبعۃ نہیں بلکہ عشرۃ ہیں ابن جریرؒ کی کتاب النشر فی القراءات العشر معروف و مشہور ہے۔

چوتھا قول: اس سے اختلاف قراءات فی کلمۃ واحدۃ الی سبع مراد ہے یعنی سات تک کی قراءات ایک کلمہ میں ہوگئی جیسے ”ارجہ“ میں چھ جبریل اور ہیت لک میں سات ہیں پانچ متواتر اور دو شاذ ہیں لیکن اس پر بھی اشکال ہے کہ پھر تو مالک یوم الدین میں ۱۵ قراءات ہیں اور عبد الطاغوت میں ۲۲ ہیں اور اگر صرف متواتر مراد ہوں تو ہمارے علم میں کسی کلمے میں سات متواتر قراءات نہیں ہیں۔ واللہ اعلم

پانچواں قول: یہ ہے کہ سات کا عدد کثرت کے لئے ہے اور اسی کو شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے المصنفی میں اور ملا علی قاری نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں اختیار فرمایا۔

حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریاؒ نے أوجز المسالک فی شرح المؤطا للإمام مالک میں تحریر فرمایا ہے:

وقال القادری أظهر أنها للتكثير واختار شيخنا الدهلوی فی المصنفی كونها

للتكثير . (أوجز المسالک: ۴/۲۴۱، کتاب القرآن)۔

بندہ عاجز کے خیال میں بھی یہ قول مختار ہے کیونکہ کثرت فی الآحاد کے لئے سبعۃ، کثرت فی العشرات کے لئے سبعین اور کثرت فی المئات کے لئے سبعۃ مائۃ بکثرت آتا ہے یعنی قرآن بہت مختلف طریقوں پر نازل ہوا تاکہ مختلف قبائل اپنے اپنے آسان لہجہ میں پڑھیں پھر جس لہجہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے برقرار رکھا وہی درست ہے۔

اگرچہ مناہل العرفان وغیرہ میں اس قول کی تردید کی کوشش کی گئی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ سبعۃ اور سبعون کا کثرت کے لئے آنا بکثرت کلام عرب، قرآن و حدیث میں موجود ہے ﴿ان تستغفر لہم سبعین مرۃ فلن یغفر اللہ لہم﴾، ﴿ثم فی سلسلۃ ذرعہا سبعون ذراعا فاسکوه﴾، عن أبی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال قال النبی ﷺ من صام یوما فی سبیل اللہ باعد اللہ بذلک الیوم النار عن وجہہ سبعین خریفاً فی روایۃ اخری زحزح اللہ وجہہ عن النار سبعین خریفاً (ابن ماجہ کتاب الصوم: ۱/۱۲۳)۔ وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الربا سبعون حوبا وقال الربا ثلاثۃ و

سبعون باباً. (ابن ماجہ: ۱۶۴)۔

سات یا ستر یا سات سو کا عدد کیوں کثرت کے لئے آتا ہے اور اس میں کیا حکمتیں ہیں ان کو ذرا ملاحظہ فرمائیں:
شارحین حدیث نے ”الإيمان بضع وسبعون شعبة“ کے ذیل میں لکھا ہے کہ عدد کی تین قسمیں ہیں: زائد، مساوی اور ناقص۔

زائد کی مثال ۱۲ یعنی اس کے اجزاء کو جمع کیا جائے تو اصل عدد سے زائد بن جاتے ہیں ۱۲ میں نصف ۶ ٹکٹ ۴ ربلع ۳ سدس ۲ مجموعہ ۱۵ ایہ عدد اصل نہیں کیونکہ اس کے اجزاء اصل سے بڑھ گئے۔
عدد مساوی وہ ہے جس کے اجزاء اصل عدد کے ساتھ برابر ہو جیسے ۶: اس کے اجزاء نصف ٹکٹ اور سدس کو جمع کیا جائے تو ۶ بنتے ہیں۔

عدد ناقص وہ ہے جس کے اجزاء اصل عدد سے کم ہوں جیسے ۴ جس کے اجزاء نصف و ربلع ۳ بنتے ہیں۔
سات ایسا مقدس عدد ہے کہ اس میں عدد مساوی اور عدد ناقص دونوں موجود ہیں اگرچہ عدد زائد موجود نہیں لیکن وہ خلاف اصل ہے، نیز سات میں زوج الزوج یعنی ۴ اور زوج الفرد یعنی ۶ بھی موجود ہیں، نیز اس میں عدد منقطع اور عدد اُصم دونوں موجود ہیں، عدد منقطع ما يحصل من ضرب العدد في نفسه كالاربعة و العدد الاَصَم ما لا يحصل من ضرب العدد في نفسه كالستة حصلت من ضرب ۳ فی ۲، نیز اس میں عدد کثیر زوج یعنی چار موجود ہے کیونکہ چار تین سے زیادہ ہے جبکہ تین جمع ہے اور اس میں فرد کثیر یعنی تین بھی موجود ہے، چار اور تین کا مجموعہ سات ہے اس وجہ سے عرب میں سبۃ کو کمال کی علامت سمجھتے ہیں درندہ کو سبۃ کہتے ہیں کیونکہ خود مسلح بھی ہے اور اس کے پاس سردی گرمی کا لباس بھی ہے، اور اس وجہ سے نخبین کے ہاں واوِ ثمانیہ مشہور ہے، جب سات کا عدد پورا ہو جاتا ہے اور عدد کمال تک پہنچ جاتا ہے تو واو کے ذریعے اس کا دروازہ بند کیا جاتا ہے ﴿التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الامرون بالمعروف و الناهون عن المنکر﴾ میں واوِ ثمانیہ ہے ﴿عسی ربہ ان یتلقک ان یدلہ ازو اجاً خیراً منکن مسلمات مؤمنات قانتات ثابتات عابدات سائحات ثبیات و أبکار﴾ میں واوِ ثمانیہ ہے ﴿ویقولون خمسة سادسهم کلہم رجماً بالغیب ویقولون سبعة و ثامنهم کلہم﴾ میں بھی

واو ثمانیہ ہے پھر جب اس میں مزید مبالغہ پیدا کیا جاتا ہے تو اس کو دس میں ضرب دیتے ہیں تو ستر ہو جاتے ہیں یا سو میں ضرب دیتے ہیں تو سات سو بن جاتے ہیں اور کبھی بضع کے لفظ سے مبالغہ کیا جاتا ہے تو بضع و سبعون کہا جاتا ہے، اس لئے بہت سی چیزوں میں سات کے عدد کو ملحوظ رکھا گیا ہے: سات آسمان و زمین، سبع سیارات: شمس و قمر، مریخ، مشتری، زہرہ، عطارد، زحل، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مرض و فوات میں سات مشکیزوں کا پانی لایا گیا۔ (بخاری شریف ۳۳)۔

لفظ سبعة کا استعمال کثرت کے لئے اتنا عام ہے کہ مفسرین نے ﴿فصيام ثلثة ايام فى الحج و سبعة اذا رجعت﴾ کے بعد ﴿تلك عشرة كاملة﴾ کے ذکر کرنے کا ایک نکتہ یہ بھی بیان کیا کہ کوئی یہ نہ سمجھے کہ سبعة کثرت کے لئے ہے۔

لہذا سبعة احرف کا مطلب یہ ہوگا کہ بہت طریقوں پر قرآن پڑھا جاتا ہے اور اس میں مقصد تسہیل اور مختلف معانی کو پیدا کرنا ہوتا ہے ہاں البتہ اس توجیہ پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ بعض احادیث سے پتہ چلتا ہے کہ سات عدد مخصوص کے لئے ہے کثرت کے لئے نہیں، اس سلسلہ میں ایک حدیث ملاحظہ ہو:

عن أبي بن كعب أن النبي ﷺ كان عند اعضاء "الاضاءة الغدير" بنى غفار فأتاه جبريل عليه السلام فقال ان الله يأمرک أن تقرأ امتک و فی رواية أن تقرأ القرآن على حرف فقال أسأل الله معافاته ومغفرته ان امتی لا تطبق ذلك ثم اتاه الثانية فقال ان الله يأمرک أن تقرأ امتک على حرفین فقال أسأل الله معافاته ومغفرته ان امتی لا تطبق ذلك ثم جانه الثالثة فقال ان الله يأمرک أن تقرأ امتک القرآن على ثلاثة أحرف فقال أسأل الله معافاته ومغفرته وان امتی لا تطبق ذلك ثم جاءه الرابعة فقال ان الله يأمرک أن تقرأ امتک القرآن على سبعة أحرف فأیما حرف قرءوا علیه أصابوا (أخرجه مسلم: ۲۷۳/۱، وأبو داود والنسائی وأحمد وغيرهم)۔

اس حدیث سے بظاہر یہ معنی کشید کیا جاتا ہے کہ سبعة احرف سے عدد مخصوص مراد ہے کثرت نہیں لیکن چار کے بعد سات کا ذکر بتلارہا ہے کہ سات کثرت کے لئے ہے ہاں اگر ۴ کے بعد ۵ اور ۶ ہوتا تو عدد مخصوص کے

لئے ہوتا لیکن ۴ کے بعد ۷ کا ذکر اور ایک روایت میں ۳ کے بعد ۷ کا ذکر بتلا رہا ہے کہ کثرت مراد ہے اگر عدد مخصوص مراد ہوتا تو بالترتیب ذکر کیا جاتا۔

اس فتویٰ میں مندرجہ ذیل کتابوں سے استفادہ کیا گیا: ائقان، مناہل العرفان، علوم القرآن، صفحات من علوم القرآن، کتب حدیث و شروح حدیث وغیرہ کتب۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قرآن کریم کو پاروں اور احزاب میں تقسیم کرنا:

سوال: قرآن کریم کے تیس پارے کس نے اور کیوں مقرر کئے گئے ہیں، بعض ناقدین نے اپنے بعض رسالوں میں لکھا ہے کہ یہ ﴿کَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْسِمِينَ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ کا مصداق ہے یعنی ہم نے ان لوگوں پر عذاب نازل کیا جنہوں نے اپنی کتابوں کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا تھا، یہ بھی قرآن کریم کو ٹکڑے کرنا ہے یہاں تک کہ ﴿رَبِّمَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ سے پارہ شروع کر دیا اور اس سے ایک سطر پہلے قدرتی اسٹیشن سورت کو چھوڑ دیا؟

الجواب: قرآن کریم کو تیس پاروں میں تقسیم کرنے کا اشارہ جو صراحت کی طرح ہے خود قرآن کریم میں ملتا ہے، بخاری شریف کی لمبی حدیث ہے جس کا ایک ٹکڑا یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ کو یہ نصیحت فرمائی: ”اقرأ القرآن في شهر قال: اني أطيق أكثر فما زال حتى قال: في ثلاث“۔ (صحیح البخاری: ۲/۶۵، باب صوم يوم و افطار يوم)۔

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمنا یہ تھی کہ عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ ایک ماہ میں قرآن کریم ختم کرے جب قرآن کریم کو تیس دن پر تقسیم کریں تو تیس پارے ہو جائیں گے کیونکہ جب مہینہ کا ذکر ہوتا ہے تو اس سے عام طور پر عادت اور غالباً تیس دن مراد ہوتے ہیں، اگر کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو عدت ایک سو تیس دن ہے، الایہ کہ حاملہ ہو تو وضع حمل ہے یا چاند کی پہلی تاریخ کو انتقال ہوا ہو تو چاند کے حساب سے چار ماہ دس دن ہوں گے، اگر کسی حیض سے ناامید عورت کو طلاق دی جائے اس کی عدت ۹۰ دن ہیں الایہ کہ چاند کی پہلی تاریخ کو

طلاق دی ہو تو پھر چاند کا حساب ہوگا، ۲۹ دن ہو یا ۳۰ دن اس لیے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیویوں سے ایک ماہ علیحدگی کا فیصلہ فرمایا تھا اور ۲۹ دن کے بعد بالا خانہ سے اتر کر تشریف لائے تو ازواج مطہرات کو تعجب ہوا کیونکہ ان کے ذہن میں مہینے کا تصور ۳۰ دن کا تھا لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چونکہ یہ مہینہ ۲۹ دن کا ہے اور بظاہر ایلا کی ابتدا پہلی تاریخ سے ہوئی تھی تو یہ مہینہ ۲۹ دن کا تھا۔

لاحظہ ہو بخاری شریف میں ہے:

عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال عمر: فاعتزل النبي صلى الله عليه وسلم من أجل ذلك، الحديث... وكان قد قال: ما أنا بداخل عليهن شهراً، من شدة موجدته عليهن حين عاتبه الله فلما مضت تسع وعشرون دخل على عائشة رضي الله تعالى عنها فبدأ بها، فقالت له عائشة: إنك أقسمت أن لا تدخل علينا شهراً، وأنا أصبحنا بتسع وعشرين ليلة أعتها عداء، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: الشهر تسع وعشرون، وكان ذلك الشهر تسعاً وعشرين. (رواه البخاری: ۲/۳۳۵).

وعن أنس رضی اللہ عنہ قال: آلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من نسائه وكانت انفكت رجله في مشربه تسعاً وعشرين ليلة ثم نزل فقالوا يا رسول الله آليت شهراً فقال: إن الشهر يكون تسعة وعشرين. (بخاری شریف: ۱/۲۵۶).

باقی یہ بات کہ سب سے پہلے اس کو کس نے مقرر کیا ہے تو یہ یقین سے بتانا مشکل ہے۔

مولانا مفتی تقی صاحب فرماتے ہیں:

یقین کے ساتھ کہنا مشکل ہے کہ یہ تیس پاروں کی تقسیم کس نے کی ہے بعض حضرات کا خیال ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مصاحف کرتے وقت انہیں ۳۰ مختلف صحیفوں میں لکھوایا مقتدین کی کتابوں میں احقر کو اس کی دلیل نہیں مل سکی، البتہ علامہ بدر الدین زرکشی نے لکھا ہے کہ قرآن کے ۳۰ پارے مشہور چلے آتے ہیں اور مدارس کے قرآنی نسخوں میں ان کا رواج ہے۔ البرہان: ۱/۲۵۰۔ (علوم القرآن از مولانا مفتی تقی صاحب ص ۱۹۶)۔

مناب العرفان میں ہے:

منہم من قسم القرآن ثلاثین قسماً وأطلقوا علی کل قسم منها اسم الجزء بحیث لا یخطر بالبال عند الإطلاق غیرہ۔ (منہل العرفان: ۱/۲۰۶)۔

اور آیت کریمہ ﴿کَمَا أُنزِلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ کا وہ مطلب نہیں جو بعض لوگ سمجھ گئے ہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے آپ پر کتاب اتاری جیسے ہم نے ان لوگوں پر کتاب اتاری تھی جنہوں نے اپنی کتابوں میں تقسیم کر کے بعض حصے کو اپنی خواہشات کے موافق مانا اور بعض کو نہیں مانا یا یہ مطلب ہے کہ ہم تم کو اس طرح کی سزا نازل ہونے سے ڈراتے ہیں جو سزا ہم نے ان لوگوں پر ڈالی جنہوں نے قرآن کریم کو تقسیم کر کے بعض نے سحر اور بعض نے شعر اور بعض نے کہانت وغیرہ کہا مکرمہ کے مختلف راستوں میں اپنے ایجنٹوں کو بٹھا کر آنے والوں سے کوئی کہتا رہا قرآن سحر اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم ساحر ہیں کوئی کہتا رہا قرآن کریم شعر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شاعر یا کاہن ہیں، اس کا یہ مطلب نہیں کہ آسانی کے لیے حدیث کی روشنی میں اس کے اجزا بنا بدعت ہے، صحابہ کرام نے اپنی آسانی کے لیے اور وظیفہ کے طور پر قرآن کریم کے احزاب بنائے تھے تو کیا یہ کام بھی صحابہ کرام نے غلط کیا، قطعاً نہیں، سنن ابن ماجہ میں لمبی روایت ہے جس کا ایک ٹکڑا یہ ہے:

قال أوس: فسألت أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف تحزبون القرآن قالوا: ثلاث، وخمس وسبع وتسع وإحدى عشرة وثلاث عشرة، وحزب المفصل. (سنن ابن ماجہ: ۹۵)۔

وفي إسناد عبد الله بن عبد الرحمن بن يعلى الطائفي وفيه ضعف.

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلے حزب میں بقرہ، آل عمران، نسا، دوسرے میں مائدہ، انعام، اعراف، انفال، براءت تیسرے میں یونس، ہود، یوسف، زمر، ابراہیم، حجر، فصل، چوتھے میں بنی اسرائیل، کہف، مریم، طہ، انبیاء، حج، مومنون، نور، فرقان، پانچویں میں شعراء، نمل، قصص، عنکبوت، الروم، لقمان، السجدة، الاحزاب، سہا فاطر لیس۔ چھٹے میں صافات، صادر، مر، حوامیم، سبع، محمد، الفتح، الحجرات۔ ساتویں میں قاف سے آخر تک۔

جس کی طرف کسی نے فی بشوق میں اشارہ کیا ہے:

ف: فاتحہ، م: مائدۃ، ی: یونس، ب: بنی اسرائیل، ش: شعراء، و: والصفات، ق: سورۃ قاف سے آخر تک۔
جیسے یہ احزاب صحیح ہیں اجزا بھی بدعت نہیں پھر بدعت کا مطلب تو ہے کہ اس کو ثواب سمجھ لیں کہ ایک پارہ میں یہ متعین ثواب دوسرے میں یہ ہے اور اس کا کوئی قائل نہیں۔

رہی یہ بات کہ ﴿ربما یود الذین﴾ کو پارہ کی ابتدا بنایا جب کہ ایک سطر پہلے سورت موجود ہے تو یہ عجم میں مطبوعہ قرآن کریم میں کسی نے حروف یا کلمات کو گن کر اس کو پارہ کا آغاز سمجھا لیکن عربی مطبوعہ قرآن میں پارہ کو سورت کا آغاز بنایا ہے اور چند کلمات کے ادھر ادھر ہو جانے کو قابل التفات نہیں سمجھا اور میرے خیال میں یہی درست ہے۔ واللہ اعلم۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم

قال الله تعالى :

﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

نضر الله امرأ سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه

فرب حامل فقه إلى من هو أفقته منه

ورب حامل ليس بفقيه“.

(رواه ابو داود).

کتاب الحدیث و الآثار

کتاب الحدیث والآثار

وضو میں اسراف سے متعلق حدیث کی تحقیق:

سوال: کیا وضو کے بارے میں یہ حدیث ثابت ہے کہ ضرورت سے زیادہ پانی استعمال کرنا اسراف

ہے اگرچہ جاری نہر پر ہو؟

الجواب: حدیث شریف ملاحظہ ہو:

قال الإمام أحمد في "مسنده" (۱۱/۶۳۷/۷۰۶۵): حدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا ابن لهيعة (ضعيف)، عن حبي بن عبد الله (مختلف فيه)، عن أبي عبد الرحمن الحبلي عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بسعد وهويتوضأ، فقال: "ما هذا السرف؟ قال: أفى الوضوء سرف؟" قال: نعم، وإن كنت على نهر جارٍ .

قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده ضعيف، لضعف ابن لهيعة، وحبي بن عبد الله المعافري وباقي رجاله ثقات رجال الصحيح، أبو عبد الرحمن الحبلي: هو عبد الله بن يزيد المعافري .

ورواه ابن ماجه في "سننه" (۱/۱۴۷/۴۲۵)، بساب مساحاء في القصر، قال محمد فؤاد عبد الباقي: في الزوائد: إسناده ضعيف، لضعف حبي بن عبد الله وابن لهيعة .

قال ابن حجرّ في "المخيط الحبير" (۱/۳۸۷، باب الغسل): إسناده ضعيف.

ورواه البيهقي في "الشعب" (رقم: ۲۵۳۳).

ابن لہیعہ پر کلام ملاحظہ ہو:

قال الذهبي: العمل على تضعيف حديثه. (الكاشف: ۱۰۹/۲).

وقال الترمذي: ابن لهيعة ضعيف عند أهل الحديث ضعفه يحيى بن سعيد القطان

وغيره [من قبل حفظه]. (جامع ترمذی: ۱۰/۸/۱).

وقال النسائي: ضعيف. (كتاب الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي: ۱۳۶/۲، ترجمة: ۲۰۹۶).

وللاستزادة انظر: (الضعفاء والمتروكين للنسائي، ص ۲۰۳، وللدارقطني، ص ۱۱۵، لابن الجوزي:

۱۳۶/۲، وتحرير تقريب التهذيب: ۲/۲۵۸).

مذکورہ بالا روایت ضعیف ہے، جی بن عبد اللہ وابن لہیعہ کے ضعف کی وجہ سے، ہاں دیگر شواہد کی وجہ سے

حسن ہوگی۔ اور بعض محدثین نے عمادہ مثلاً شوقیہ کی روایت کو ابن لہیعہ سے حسن لکھا ہے۔ شواہد ملاحظہ ہو:

(۱) روى البيهقي في "السنن الكبرى" (۱/۱۹۷)، وأبو عبيد القاسم بن سلام في

"الطهور" (۱۰۷) عن هلال بن يساف مقطوعاً أنه قال: "في كل شيء إسراف حتى الطهور

وإن كان على شاطئ النهر". وهلال ثقة تابعي.

(۲) أخرج ابن عساكر في "التاريخ" (۶۷/۱۲۶) عن الزهري مرسلًا، قال: "مرالني

صلى الله عليه وسلم برجل يتوضأ وهو يفرغ الماء في وضوءه إفراغاً، فقال: لا تسرف،

فقال: يا رسول الله! وفي الوضوء إسراف؟ قال: "نعم، في كل شيء إسراف".

وأخرج ابن بشران البغدادي في "أمالیه" (۱۵۶) من طريق إسماعيل بن عياش، عن

يحيى بن أبي عمرو الشيباني، عن أبي سلام مرسلًا قال: قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم: قد يكون في الوضوء إسراف، وفي كل شيء إسراف". وإسناده صحيح، أبو سلام

وهو الأسود بن هلال المحاربي الكوفي، مخضرم ثقة جليل. ويحيى بن أبي عمرو؛ ثقة.

وإسماعیل بن عیاش صدوق فی روایتہ عن أهل بلده، ویحییٰ منهم۔ فالحدیث صحیح إلا أنه مرسل۔ واللہ اعلم۔

زرورنگ کا جوتا پہننے کی فضیلت میں حدیث کی تحقیق:

سوال: کیا زورورنگ کا جوتا پہننے سے رزق میں زیادتی اور برکت ہوتی ہے؟ کیا حدیث میں اس کا ثبوت ہے؟ اور زورورنگ کے نعال پہننے کی کوئی فضیلت حدیث میں آئی ہے؟

الجواب: زورورنگ کا جوتا پہننے کی فضیلت سے متعلق دو روایات مختلف الفاظ کے ساتھ مروی ہیں اور دونوں موضوع ہیں، ان کے علاوہ زورورنگ کا جوتا پہننے کی فضیلت اور اس سے رزق کی زیادتی سے متعلق کوئی صحیح روایت نہیں ملی۔

(۱) پہلی روایت حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی طرف منسوب ہے، ملاحظہ ہو:

أخرج الطبراني في "الكبير" (۱۰۶۱۲/۲۶۳/۱۰) بسنده، فقال: حدثنا موسى بن هارون، حدثنا سهل بن عثمان، حدثنا ابن العذراء، عن ابن جريج، عن عطاء، عن ابن عباس قال: "من لبس نعلًا صفرًا لم يزل مسرورًا ما دام لا بسها". وأخرجه ابن الأعرابي في "معجمه" (۹۴۱)، والعقيلي في "الضعفاء الكبير" (۲۳۵/۱)، والخطيب في "التاريخ" (۲۴/۵)، وفي "الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع" (۹۲۱)، والسلفي في "الطبوريات" (۸۸۸/۱۲/۱۱)، من طريق ابن العذراء، عن ابن جريج، عن عطاء، عن ابن عباسؓ قوله .

وابن العذراء، قال العقيلي: مجهول، وقال الذهبي في "الميزان" (۵۹۴/۴): له أحاديث في النعل الأصفر، لا شيء. وقال أبو حاتم في "العلل" (۳۱۹/۲)، وفي "الجرح والتعديل" (۳۲۵/۹) لابنه: هذا حديث كذب موضوع.

وأقره الزيلعيّ في "تخريج أحاديث الكشاف" (٦٥٠/١)، وابن الجوزي في "الضعفاء والمتروكين" (٢٤٥/٣)، والقاري في "الأسرار المرفوعة" (٥٢٣)، والفنّي في "تذكرة الموضوعات" (ص ١٥٨)، والأمير المالكي في "النخبة البهية في الأحاديث المكذوبة على خير البرية" (٣٧٨)، قال الهيثمي في "المجمع" (٢٤٤/٥)، باب ماجاء في النعال: فيه ابن العذراء غير مسمى ولم أعرفه وبقيّة رجاله ثقات، وقال الذهبي في "الميزان" (٣٥٣/٣): قال يحيى بن معين: هذا كذب .

(۲) دوسری حدیث حضرت علیؓ کی طرف منسوب ہے، ملاحظہ ہو:

"من لبس نعلاً صفراء قل همه". ذكره الزمخشري في "الكشاف" (٢٧٨/١) عن عليؓ بلا إسناد . وقال الزيلعي في تخريجه (٦٥/١): لم أجده .

قال القاري في "الأسرار المرفوعة" (٥٢٣): عزاه الزمخشري في الكشاف لعلیؓ .
وللاستزادة انظر: (الموضوعات الكبير: ١٢٦، حرف الميم، المقاصد الحسنة، رقم ١١٧٤، كشف الحفاء: ٢٧٦/٢، ٢٥٩٢، أو اسنى المطالب لمحمد درويش: ١٤٨١، أو الجدل الحديث، للعامري: ٥٣٦، والفوائد الموضوعية، لمعري بن يوسف الكرسي: ١٩٧).

ہاں جو تاپہنے کی فضیلت میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اس میں سنت کا اتباع ہے اس لیے کہ آپؐ سے جو تاپہنا ثابت ہے اور آپؐ نے صحابہ کرام کو اس کی ترغیب بھی دی ہے، جیسا مسلم شریف میں روایت ہے:
عن جابرؓ قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة غزو ناها يقول:
استكثروا من النعال فإن الرجل لا يزال راكباً ما انتعل". (مسلم شریف: ١٩٧/٢). واللہ اعلم۔

حدیث "لولم تذنبوا للذهب اللہ بکم..." کا صحیح مطلب:

سوال: حدیث شریف "لولم تذنبوا للذهب اللہ بکم"، وجاء بقوم يذنبون فيستغفرون

اللہ فيغفر لهم". کا صحیح مطلب کیا ہے؟ کیا یہ بات گناہ پر ابھارنے کے مترادف نہیں؟

الجواب: یہ حدیث صحیح مسلم شریف میں ہے اور اس میں رحمت و مغفرتِ باری تعالیٰ کو بیان کرنا مقصود ہے۔

حدیث شریف ملاحظہ ہو:

”عن أبي هريرة رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ: و الذي نفسي بيده لو لم تذبوا للذهب الله بكم، ولجاء يقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم“۔ (رواه مسلم: ۳۵۵/۲، فیصل بو الترمذی، و أحمد)۔

حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

”لولا أنكم تذبون لخلق الله خلقاً يذنبون، يغفر لهم“۔ (رواه مسلم: ۳۵۵/۲، فیصل، و الترمذی رقم: ۳۵۳۹، و احمد فی مسنده، رقم: ۲۳۵۱۵، و البیہقی فی شعب الايمان، رقم: ۶۶۹۸)۔
علامہ طیبی فرماتے ہیں:

قوله: ”لو لم تذبوا للذهب الله بكم...“ لم يرد هذا الحديث مورد تسلية المنهمكين في الذنوب، و قلة احتفال منهم بمواقعة الذنوب، على ما يتوهم أهل الغرة، فإن الأنبياء صلوات الله عليهم إنما بعثوا ليردعوا الناس عن غشيان الذنوب، بل ورد مورد البيان لعفو الله عن المذنبين، و حسن التجاوز عنهم، ليعظموا الرغبة في التوبة و الاستغفار. و المعنى المراد من الحديث هو: أن الله تعالى كما أحب أن يحسن إلى المحسن أحب أن يتجاوز عن المسيء، و قد دل على ذلك غير واحد من أسمائه: الغفار، الحليم، التواب، العفو. لم يكن ليجعل العباد شائناً واحداً كالملائكة مجبولين على التنزه من الذنوب، بل يخلق فيهم من يكون بطبعه ميالاً إلى الهوى مفتتناً بما يقتضيه، ثم يكلف التوقي عنه، و يحذره عن مدائنه، و يعرفه التوبة بعد الابتلاء، فإن وفي فأجره على الله، وإن أخطأ الطريق فالتوبة بين يديه، فأراد النبي ﷺ: إنكم لو كنتم مجبولين على ما جبلت عليه الملائكة لجاء الله يقوم يتأني منهم الذنب، فيتحلى عليهم بتلك الصفات على مقتضى الحكمة، فإن الغفار يستدعي

مغفوراً، كما أن الرزاق يستدعي مرزوقاً... و لعل السرّ في هذا إظهار صفة الكرم، والحلم والغفران، ولولم يوجد لانتلم طرف من صفات الألوهية، والإنسان إنما هو خليفة الله في أرضه يتجلى له بصفات الجلال والإكرام والقهر واللطف. (شرح الطبی: ۹۸/۵، کتاب الدعوات، باب الاستغفار والتوبة، ہرقم: ۲۳۲۸).

خلاصہ یہ ہے کہ اس ارشادِ گرامی میں مغفرت و رحمتِ خداوندی کی وسعت کو بیان کرنا مقصود ہے اور یہ بتانا مقصود ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے اسم پاک (غفور) کی شان کو ظاہر کرنے کے لئے اتنی بخشش فرمانے والے ہیں، تو لوگوں کو چاہئے کہ اپنے گناہوں سے توبہ میں کوتاہی نہ کریں۔ اس حدیث سے گناہ کی ترغیب دینا ہرگز مقصود نہیں ہے؛ کیونکہ گناہوں سے بچنے کا حکم تو خود اللہ رب العزت ہی نے دیا ہے اور بغیر علیہ السلام کو اسی لئے مبعوث فرمایا کہ وہ لوگوں کو گناہ و معصیت کی زندگی سے نکال کر طاعات و عبادات کی راہ پر لگائیں۔

بعض حضرات نے اس کے معنی یہ بھی بیان کئے ہیں کہ ”لو لم تستغفروا بعد الذنوب لخلق الله من يذنب ويستغفر“ یعنی اگر تم اپنے گناہوں پر استغفار نہ کرو گے، تو اللہ تعالیٰ مستغفرین کو پیدا کریں گے، جن کی شان یہ ہوگی کہ اگر ان سے گناہ سرزد ہو جائے تو وہ استغفار کریں گے۔ واللہ اعلم۔

”یا أول الأولین ویا آخر الآخرین“ کا حکم:

سوال: کیا کسی حدیث میں اللہ رب العزت کے لئے ”یا أول الأولین، یا آخر الآخرین“ کے

الفاظ وارد ہوئے ہیں؟

الجواب: سوال میں درج کردہ کلمات اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لیے بعض احادیث میں وارد ہوئے ہیں،

اگرچہ بعض پر کلام ہے۔

ملاحظہ ہو امام طبرانی (م ۳۶۰ھ) نے کتاب الدعاء میں اپنی سند سے روایت بیان فرمائی ہے:

عن سويد بن غفلة، قال: أصابت علياً فاقة فقال لفاطمة: لو أتيت رسول الله صلى الله

علیہ وسلم فسألني وكان عند أم أيمن رضي الله تعالى عنها، فددت الباب، فقال النبي صلى الله عليه وسلم لأُم أيمن: إن هذا لدق فاطمة رضي الله تعالى عنها ولقد أتتنا في ساعة ماعودتنا أن تأتينا في مثلها فقومي فافتحي لها الباب، قالت: ففتحت الباب فقال: يا فاطمة لقد أتينا في ساعة ماعودتنا أن تأتينا في مثلها، فقالت: يا رسول الله هذه الملائكة طعامها التسبيح والتحميد والتمجيد فما طعامنا قال: والذي بعثني بالحق ما اقتبس في آل محمد نار منذ ثلاثين يوماً وقد أتنانا عنز فإن شئت أمرت لك بخمسة أعنز وإن شئت علمتك خمس كلمات علمنيهن جبريل آنفاً، فقلت: بلى علمني الخمس الكلمات التي علمكهن جبريل فقال: يا فاطمة قلوي: ”يا أول الأولين ويا آخر الآخرين ذا القوة المتين ويا أرحم المساكين ويا أرحم الراحمين“، قال: فانصرفت حتى دخلت على علي فقال: ذهبت من عندك إلى الدنيا وأتيك بالآخرة قال: خيراً يأتيك خيراً يأتيك. (الدعاء للطبراني، رقم ١٠٤٧).

شیخ علی التتقی (م ۹۷۵ھ) نے کنز العمال میں درج ذیل الفاظ کے ساتھ ذکر فرمایا ہے:

”یا أول الأولين ویا آخر الآخرين ویا ذا القوة المتين ویا أرحم المساكين ویا أرحم الراحمين“. (أبو الشيخ في فوائد الأصبهانيين والديلمي عن فاطمة البتول، الفردوس بمأثور الخطاب: ۲۸۶۵۶/۳۴۷/۵ وفيه إسماعيل بن عمرو البجلي، قال أبو حاتم [المرح والتعديل: ۱۹۰/۲، ترجمة: ۲۶۴۳، والدارقطني [الضعفاء والمترکين لابن الجوزي: ۱/۱۱۸، ترجمة: ۴۰۰]: ضعيف، وذكره ابن حبان في الثقات). (کنز العمال: ۶/۹۱/۱۶۶۸۱، فقره علیہ الصلاة والسلام).

مذکورہ بالا حدیث کی سند میں اسماعیل بن عمرو البجلي ضعیف راوی ہے، لہذا یہ روایت ضعیف ہے۔

(۲) حضرت علی سے موقوفاً یہ الفاظ مروی ہے۔ ملاحظہ ہو:

روی ابن أبي شيبه في ”المصنف“ (۳۰۱۳۳/۲۶۶/۱۵)، بسنده عن علي ؑ: أنه كان يقول في دعائه: اللهم إني أسألك برحمتك التي وسعت بها كل شيء، وبِعِزَّتِكَ التي

أذلت بها كل شيء، وخضع لك بها كل شيء، وذل لك بها كل شيء، وبجبروتك التي غلبت بها كل شيء، وبِعظمتك التي غلبت بها كل شيء، وبسلطانك الذي ملأك به كل شيء، وبِقوتك التي لا يقوم لها شيء، وبِنورك الذي أضاء له كل شيء، وبِعلمك الذي أحاط بكل شيء، وباسمك الذي يُبتدأ به كل شيء، وبوجهك الباقي بعد فناء كل شيء يا نور يا قدوس، يا نور يا قدوس، ثلاثاً، يا أول الأولين، ويا آخر الآخرين، يا الله يا رحمن يا رحيم، اغفر لي الذنوب التي تنزل النقم... الخ.

وذكر الشيخ علي المتقي في "كنز العمال" (۴۹۹۹/۶۵۶/۳) عن علي أنه كان إذا حزبه أمر خلا في بيت، ويقول: يا كهيعص، يا نور يا قدوس يا أول الأولين، ويا آخر الآخرين، يا حي يا القيوم يا رحمن يا رحيم يرددّها ثلاثاً... الخ. ابن أبي الدنيا فيه إحد: "الفرج بعد الشدة": ۶۸/۶۹/۱، لكن ليس فيه ذكر "يا أول الأولين..." [وابن النجار. والله ﷻ اعلم]۔

برہنہ محشور ہونے کی روایات کے مابین تطبیق:

سوال: ایک حدیث میں حشر کے وقت ننگے اٹھنے کا ذکر ہے جبکہ ایسا ہونا بظاہر انسانی فطرت کے خلاف ہے کہ مسلمان ننگے ہوں، کیا حشر اسی حالت میں ہوگا یا کچھ لوگ بلبوس ہوں گے اور کچھ ننگے ہوں گے؟

الجواب: اس کے بارے میں دو قسم کی روایات ملتی ہیں، بعض میں برہنہ اٹھائے جانے کی صراحت ہے اور بعض میں کفن پوشی اور دوسری بعض میں کپڑے پہنے ہوئے محشور ہونے کا ذکر ہے، ان روایات کے درمیان علمائے یوں تطبیق دی ہے کہ بعض یعنی مسلمانوں کو کپڑے پہنے ہوئے اٹھایا جائے گا، اور بعض یعنی کفار کو برہنہ اٹھایا جائے گا، یا یہ کہ قبروں سے نکلنے کے وقت سب برہنہ ہوں گے پھر حشر کے وقت بعض کو کپڑے پہنا دئے جائیں گے اور بعض برہنہ ہوں گے، یا موت کے وقت والے کپڑوں میں مبعوث ہوں گے پھر وہ کپڑے پہنا دئے جائیں گے۔

ملاحظہ ہو حدیث شریف میں ہے:

”عن ابن عباس ؓ قال: قال رسول الله ﷺ: يا أيها الناس إنكم تحشرون إلى الله حفاة عراة غرلاً، ثم قرأ: ﴿كما بدأنا أول خلق نعيده﴾ وأول من يكسى في الخلائق إبراهيم عليه السلام. (رواه البخارى، رقم: ۳۳۴۹، ومسلم، رقم: ۲۸۶۰).

عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: تحشرون حفاة عراة غرلاً... الرجال والنساء ينظر بعضهم إلى بعض فقال: الأمر أشد من أن يهملهم ذاك. (رواه البخارى: ۶۵۲۷، ومسلم: ۲۸۵۹).

وأخرج الطبراني في الأوسط (رقم: ۳۳۸) عن أم سلمة نحوه، وفيه: فقالت أم سلمة، فقلت: يا رسول الله! واسوأناه ينظر بعضنا إلى بعض، فقال: شغل الناس، قلت: ما شغلهم، قال: نشر الصحف فيها مثاقيل الذر ومثاقيل الخردل.

وأخرج الترمذي (رقم: ۳۳۳۲) عن ابن عباس ؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: تحشرون حفاة عراة غرلاً، فقالت امرأة: أيبصروا يرى بعضنا عورة بعض؟ قال: يا فلانة ﴿لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه﴾. قال ابو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

ورواه النسائي في ”المجتبى“ (۲۰۸۳) عن عائشة رضي الله تعالى عنها. وأحمد في ”مسنده“ (۲۴۵۸۸) عنها، والحاكم عنها وصححه، والطبراني في ”الكبير“ (رقم: ۹۱)، عن سودة رضي الله تعالى عنها، وفي ”الأوسط“ (۵۱) عن عائشة رضي الله تعالى عنها.

وعن الحسن بن علي ؓ مرفوعاً نحوه وفيه: قال زوجته: يا رسول الله فكيف يراه بعضنا بعضاً قال: إن الأبصار شاخصة فرفع بصره إلى السماء. (أخرج الطبراني في الكبير، رقم: ۲۷۵۵، قال الهيثمي: فيه سعيد بن المرزبان وهو ضعيف وقد وثق، مجمع الزوائد: ۱۰/۳۳۳).

مرقاۃ المفاتیح میں ہے:

وعندي والله أعلم أن الأنبياء بل الأولياء يقومون عن قبورهم حفاة عراة لكن يلبسون

أَكْفَانَهُمْ بِحَيْثُ لَا تَنْكَشِفُ عَوْرَاتِهِمْ عَلَى أَحَدٍ وَلَا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَهُوَ الْمُنَاسِبُ لِقَوْلِهِ ﷺ
 أَخْرَجَ مِنْ قَبْرِي وَأَبُوبَكْرٍ عَنْ يَمِينِي وَعُمَرُ عَنْ يَسَارِي وَآتَى الْبَقِيْعَ الْحَدِيثَ، ثُمَّ يَرْكَبُونَ
 النُّوْقَ وَنَحْوَهَا وَيَحْضُرُونَ الْمُحْشَرُفِيكُونَ هَذَا الْإِلْبَاسُ مَحْمُولاً عَلَى الْخَلْعِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْحُلْلِ
 الْجَنَّتِيَّةِ عَلَى الطَّائِفَةِ الْأَصْطِفَائِيَّةِ وَأُولِيَّةِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ حَقِيقَةً
 أَوْ إِضَافِيَّةً وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَعْلَمُ ثُمَّ رَأَيْتُ فِي الْجَامِعِ الصَّغِيرِ حَدِيثَ: أَنَا أَوَّلُ مَنْ تَنَشَّقُ عَنْهُ
 الْأَرْضُ فَأَكْسَى حِلَّةً مِنْ حُلْلِ الْجَنَّةِ ثُمَّ أَقُومُ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ لَيْسَ أَحَدٌ مِنَ الْخَلَائِقِ يَقُومُ
 ذَلِكَ الْمَقَامَ غَيْرِي رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ وَرَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ وَالحَاكِمُ عَنْ ابْنِ
 عُمَرَ ﷺ الخ . (مرقاۃ المفاتیح: ۱۰/۲۵۱، ط: ملتان).

عمدة القاری میں ہے:

فَإِنْ قُلْتُ: رَوَى أَبُو دَاوُدَ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ ﷺ لَمَّا حَضَرَهُ الْمَوْتُ دَعَا بِثِيَابٍ جَدَدَ فَلَبَسَهَا
 وَقَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: إِنْ الْمَيِّتُ يَبْعَثُ فِي ثِيَابِهِ الَّتِي يَمُوتُ فِيهَا.
 قُلْتُ: التَّوْفِيقُ بَيْنَ الْحَدِيثَيْنِ أَنَّ يُقَالُ: إِنْ بَعْضُهُمْ يَحْشَرُ عَارِيًّا وَبَعْضُهُمْ كَاسِيًّا أَوْ
 يَخْرُجُونَ مِنَ الْقُبُورِ بِالثِّيَابِ الَّتِي مَاتُوا فِيهَا ثُمَّ تَتَنَاضَرُ عَنْهُمْ عِنْدَ ابْتِدَاءِ الْحَشْرِ فَيَحْشَرُونَ
 عُرَاءً. (عمدة القاری: ۱۵/۶۰۰، کتاب الرقاق، باب کیف الحشر، ط: ملتان).

فتح الباری میں ہے:

وَقَالَ الْإِسْمَاعِيلِيُّ: ظَاهِرُ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ يَخَالِفُ حَدِيثَ ابْنِ عَبَّاسٍ ﷺ الْمَذْكُورَ
 بَعْدَ أَنَّهُمْ يَحْشَرُونَ حِفَاةَ عُرَاءَ مَشَاءً، قَالَ... وَجَمَعَ غَيْرُهُ بِأَنَّهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْقُبُورِ بِالْوُصْفِ
 الَّذِي فِي حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﷺ ثُمَّ يَفْتَرَقُ حَالُهُمْ مِنْ ثُمَّ إِلَى الْمَوْقِفِ عَلَى مَا فِي حَدِيثِ أَبِي
 هُرَيْرَةَ ﷺ، وَيُؤَيِّدُهُ مَا أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ وَالنَّسَائِيُّ وَالْبَيْهَقِيُّ مِنْ حَدِيثِ أَبِي ذَرٍّ ﷺ حَدَّثَنِي الصَّادِقُ
 الْمَصْدُوقُ أَنَّ النَّاسَ يَحْشَرُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَفْوَاجٍ: فَوْجٌ طَاعِمِينَ كَاسِينَ رَاكِبِينَ،
 وَفَوْجٌ يَمْشُونَ، وَفَوْجٌ تَسْجُحُهُمُ الْمَلَائِكَةُ عَلَى وَجُوهِهِمْ. الْحَدِيثُ. (فتح الباری، باب

الحشر: ۱۱/۳۷۹، ط: دار نشر الکتب الاسلامیہ، لاہور۔ واللہ اعلم۔

جمعہ کے دن انتقال ہونے پر عذاب قبر نہ ہونے سے متعلق روایت کی تحقیق:

سوال: مشہور ہے کہ جس کا جمعہ کے دن انتقال ہو جائے اس کو عذاب قبر نہیں ہوتا، اس حدیث کی کیا

حیثیت ہے؟

الجواب: یہ حدیث شریف مختلف صحابہ سے مختلف طرق کے ساتھ مروی ہے۔ (۱) حضرت عبداللہ بن

عمر و بن العاصؓ (۲) حضرت انس بن مالکؓ۔ (۳) حضرت جابر بن عبداللہؓ۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت ملاحظہ ہو:

(الف) روی عبد بن حمید فی "مسندہ" (ص ۱۳۲، رقم: ۳۲۳)، والبیہقی فی "إثبات عذاب

القبر" (ص ۱۵۸، رقم: ۱۳۶) وفی سلیمان بن ادم؛ لم نعرفه، لکن تابعه إبراهیم بن أبی العباس، ویزید بن ہارون، وسریح

بن النعمان)، وأحمد فی "مسندہ" (رقم: ۷۰۵۰)، عن بقیة، حدثني معاوية بن سعید التجیبی:

سمعت أبا قبیل المصری يقول: سمعت عبد الله بن عمرو بن العاصؓ يقول: سمعت

رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من مات يوم الجمعة أو ليلة الجمعة وفي فتنه

القبر".

قلت: إسناده حسن، بقیة - وهو ابن الولید - مدلس، قال أبو مسهر الدمشقی: أحادیث

بقیة غیر نقیة فکُن منها علی نقیة، لکنه صرح بالسماع فتقبل روايته، وقيل: إن بقیة ضعيف

من وجهين: أحدهما: التذليس، والثاني: الضعف مطلقاً.

ومعاوية بن سعید لم یوثقه غیر ابن حبان، قال ابن حجر: مقبول. قال فی

تحریر التقریب: (۳/۳۹۳): صدوق حسن الحدیث.

وأبو قبیل المَعافری - وهو حبی بن هانی - تابعی ثقة، وثقه جماعة.

(باء) أخرجه الطبراني في "الأوسط" (۳۱۳۱/۴۹/۴) بسنده، فقال: حدثنا بكر قال: نا محمد بن أبي السري، عن الوليد بن مسلم قال: نا معاوية بن سعيد التجيبي، عن أبي قبيل، عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه مرفوعاً به.

قلت: إسناده حسن، الوليد بن مسلم؛ فالمدكور بهذا الاسم في كتب التراجم اثنان: أحدهما: الدمشقي، وثانيهما: ابن شهاب العنبري وكلاهما ثقة.

ومحمد بن أبي السري العسقلاني؛ قال ابن حجر في "التقريب" (ص ۳۱۷): صدوق عارف له أو هام كثيرة. قال في "تحرير التقريب" (۳/۳۱۳): صدوق حسن الحديث.

بكر - وهو ابن سهل بن إسماعيل بن نافع - : مختلف فيه.

(ج) أخرجه عبد الرزاق في "مصنفه" (۵۵۹۶) وأحمد في "مسنده" (۶۵۸۲)، والترمذي (۱۰۷۴)، عن هشام بن سعد، عن سعيد بن أبي هلال، عن ربيعة بن سيف، عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه مرفوعاً به.

قلت: إسناده ضعيف؛ لانقطاعه، ربيعة بن سيف لم يسمع من عبد الله بن عمرو رضي الله عنه، وهو وهشام بن سعد ضعيفان.

وقد روى موصولاً؛ أخرجه الذهبي في "السير" (۵۸۳/۱۲) عن هشام بن سعد، عن سعيد بن أبي هلال، عن ربيعة بن سيف، عن عياض بن عقبة الفهري، عبد الله بن عمرو رضي الله عنه به، وقال: غريب.

قلت: إسناده ضعيف جداً، لضعف هشام وربيعة، وعياض بن عقبة الفهري لم أجد من ترجمه.

وللمزيد من البحث راجع: (تعليقات الشيخ شعيب الأرناؤوط على مسند الإمام أحمد بن حنبل).

(۲) حضرت انس بن مالك رضي الله عنه کی روایت ملاحظہ فرمائیں:

أخرجه أبو يعلى في "مسنده" (۴۱۱۳)، وابن عدي في "الكامل" (۹۳/۷)، من طريق يزيد

الرقاشی، عن أنس رضی اللہ عنہ مرفوعاً: ”من مات يوم الجمعة وفي عذاب القبر“.

قلت: إسناده ضعيف؛ فيه واقد بن سلامة ويزيد بن أبان الرقاشي؛ وهما ضعيفان.

(۳) حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی روایت ملاحظہ فرمائیں:

أخرجه أبو نعيم في ”الحلية“ (۱۵۵/۳): من طريق عمر بن موسى بن وجيه، عن محمد

بن المنكدر، عن جابر رضی اللہ عنہ مرفوعاً بلفظ: ”من مات يوم الجمعة أوليلة الجمعة أجبر من عذاب

القبر، وجاء يوم القيمة عليه طابع الشهداء“.

قلت: إسناده ضعيف جداً؛ تفرد به عمر بن موسى وهو مدني، قال أبو حاتم: ذاهب

الحديث كان يضع الحديث، وقال النسائي والدارقطني: متروك. وقال ابن عدي: هو ممن

يضع الحديث متناً إسناداً.

(۴) حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے موقوفاً بھی یہ روایت مروی ہے۔ ملاحظہ ہو:

أخرجه البيهقي في ”إثبات عذاب القبر“ (ص ۱۵۶ رقم: ۱۳۷)، من طريق ابن وهب، عن

ابن لهيعة، عن سنان بن عبد الرحمن الصدفي، عن عبد الله بن عمرو رضی اللہ عنہ موقوفاً بلفظ: ”من

توفي يوم الجمعة أوليلة الجمعة وفي الفتان“. (الفتان: بالضم المنكرو والنكير بوقيل: الفتان:

بالفتح: الشيطان).

قلت: فيه ابن لهيعة؛ وهو ضعيف، لكن روى عنه عبد الله بن وهب، قال الذهبي في

”السير“ (۱۴/۸): وما رواه عنه ابن وهب والمقرئ، والقدماء فهو أجود. قال عبد الغني: إذا

روى العبادلة عن ابن لهيعة، فهو صحيح: عبد الله بن المبارك، وعبد الله بن وهب، وعبد الله

بن يزيد المقرئ. (تعليقات السير: ۱۴/۸).

(۵) امام مسلم بن شہاب الزہری سے مرسل مروی ہے۔ ملاحظہ ہو:

أخرجه عبد الرزاق في ”مصنفه“ (۵۵۹۵) عن رجل عن ابن شهاب: أن النبي صلى الله

عليه وسلم قال: ”من مات ليلة الجمعة أو يوم الجمعة برئ من فتنة القبر“ أو قال: — وفي فتنة

القبر، و کتب شہیداً“۔

قلت: ضعیف؛ فیہ عنعنۃ ابن جریر عن راو مبہم۔

خلاصہ یہ ہے کہ بروز جمعہ وفات پانے والے شخص کا عذاب قبر سے مامون اور محفوظ رہنا مختلف احادیث میں مروی ہے، اور مجموعی اعتبار سے حسن یا صحیح ہے اور قابل حجت ہے، شیخ احمد شاہ کرنے مسند احمد کی تعلیقات (۷۳/۶) میں اس حدیث کی تصحیح فرمائی ہے، امام سیوطی نے الجامع الصغیر (ص ۴۹۵، رقم ۸۱۰۸) میں تحسین فرمائی، شیخ البانی نے متشدد ہونے کے باوجود شواہد کی وجہ سے احکام الجمانز (ص ۳۵) میں اس حدیث کو حسن یا صحیح کہا۔ لیکن صرف موت جمعہ کو جنت کا سرٹیفکٹ نہیں سمجھنا چاہئے، بلکہ اعمال صالحہ کی ضرورت قرآن کریم کی آیات اور بے شمار احادیث سے واضح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بدھ کے دن کام شروع کرنے کی حدیث کی تحقیق:

سوال: بدھ کے دن کسی کام شروع کرنے کی حدیث کی فنی حیثیت کیا ہے؟

الجواب: المقاصد الحسنہ میں ہے:

(۱) ما بدئ بشيء يوم الأربعاء إلا تم، لم أقف له على أصل ولكن ذكر برهان الإسلام الزردنوجي في كتابه: تعليم المتعلم (ص ۴۳) من شيخه المرغيناني صاحب الهداية في فقه الحنفية أنه كان يوقف بداية السبق على يوم الأربعاء وكان يروي في ذلك بحفظه ويقول: قال رسول الله ﷺ: ما من شيء بدئ به يوم الأربعاء إلا وقد تم، قال: وهكذا كان يفعل أبي فيروي هذا الحديث بإسناده عن القوام أحمد بن عبد الرشيد انتهى، وبعارضة حديث جابر رضي الله عنه مرفوعاً: يوم الأربعاء يوم نحس مستمر، أخرجه الطبراني في الأوسط، ونحوه ما يروى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: لا أخذ فيه ولا عطاء وكلها ضعيفة، وبلغني عن بعض الصالحين ممن لقيناه أنه قال: شكت الأربعاء إلى الله سبحانه تشاؤم الناس بها

فمنحها أنه ما ابتدئ بشيء فيها إلا تم. (المقاصد الحسنة، ص: ۳۶۴، رقم: ۹۴۳، وكذا في الأسرار المرفوعة، ص: ۲۹۴، رقم: ۴۰۱، وهكذا في كشف الخفاء: ۲/۱۸۱/۲۱۹، وفي الموضوعات الكبير، ص: ۱۰۳، حروف الميم).
وفى "الفوائد البهية" (۲۴): الحديث الذي رواه صاحب الهداية قد تكلم فيه المحدثون حتى قال بعضهم: إنه موضوع .

(۲) قال السخاوي في "المقاصد" (۴۷۳): "ولكن رويناه في جزء أبي بكر بن البندار الأنباري من جهة عطاء بن ميسرة عن عطاء بن أبي رباح عن عائشة رضى الله تعالى عنها أنها قالت: إن أحب الأيام إليّ يخرج فيه مسافري، وأنكح فيه، وأختن فيه صبي يوم الأربعاء. قلت: إسناده ضعيف؛ عطاء بن أبي رباح وعطاء بن ميسرة (ابن أبي مسلم الخراساني) ثقتان، ولكن بين الأنباري وعطاء بن ميسرة انقطاع .

(۳) امام بخاریؒ (۱۹۳-۲۵۶ھ)، امام احمدؒ (۱۶۳-۲۴۱ھ) اور امام بیہقیؒ (۳۸۳-۴۵۸ھ) وغیرہ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے مسجد فتح میں پیر، منگل اور بدھ تین دن دعا کی اور بدھ کے روز ظہر اور عصر کے درمیان دعا مقبول ہوئی۔ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ مجھے جب بھی کوئی امر مهم درپیش ہوا تو میں نے بدھ کے دن ظہر اور عصر کے مابین دعا کی اور وہ مقبول ہوئی۔

أخرج الإمام البخاري في "الأدب المفرد" (۷۰۴/۵۹/۲) بسنده، فقال: حدثنا إبراهيم بن المنذر قال: حدثنا سفيان بن حمزة (صدوق) قال: حدثني كثير بن زيد (صدوق حسن الحديث) عن عبد الرحمن بن كعب (ثقة تابعي)، قال: سمعت جابر بن عبد الله ﷺ يقول: دعا رسول الله ﷺ في المسجد - مسجد الفتح - يوم الاثنين ويوم الثلاثاء ويوم الأربعاء، فاستجيب له بين الصلاتين من يوم الأربعاء. قال جابر ﷺ: فلم ينزل بي أمر مهم غائظ إلا توخيت تلك الساعة، فدعوت الله فيه، بين الصلاتين يوم الأربعاء في تلك الساعة، إلا عرفت الإجابة .
قلت: إسناده حسن .

ورواه البيهقي في "الشعب" (۳۵۹۱، ۳۸۷/۵) بسنده عن هشام بن الزبير الشيباني

(مجهول) عن عبد المجید بن عبد العزیز (متروک، تابعہ سفیان بن حمزہ) عن کثیر بن زید عن عبد الرحمن بن کعب... الخ. وقال: كذلك رواه سفیان بن حمزہ عن کثیر بن زید. وأحمد في "مسنده" (۱۴۵۶۳/۴۲۵/۲۲) بسنده، فقال: حدثنا أبو عامر، حدثنا کثیر یعنی ابن زید حدثني عبد الله (مجهول) بن عبد الرحمن بن کعب بن مالک حدثني جابر... الخ. وأخرجه ابن سعد في "الطبقات" (۷۳/۲) عن عبيد الله بن عبد المجید (صدوق، تابعہ سفیان) عن کثیر عن عبد الرحمن... الخ.

والهشيمي في "زوائد المسند" (ص ۲۳۲۳) قال: حدثنا أبو عامر، حدثنا کثیر یعنی ابن زید، حدثني عبد الرحمن بن کعب بن مالک، حدثني جابر... الخ.

امام احمدؒ کی سند میں کثیر بن زید کے بعد عبد اللہ بن عبد الرحمن بن کعب راوی مذکور ہے جب کہ دیگر کتب حدیث میں عبد الرحمن بن کعب مذکور ہے اور یہی صحیح ہے، وجہ یہ ہے امام مزنیؒ نے تہذیب الکمال (۳۶۹/۱۷) میں عبد الرحمن بن کعب کا تذکرہ کر ہوئے فرمایا کہ ان سے کثیر بن زید روایت کرتے ہیں، اور وہ حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے روایت کرتے ہیں، اور عبد اللہ بن عبد الرحمن بن کعب کا تذکرہ کتب رجال میں نہیں ملتا، ابن حجرؒ نے "تعمیل المنفعة" (۵۶۳) میں ذکر کیا ہے لیکن کوئی جرح اور تعدیل نہیں فرمائی، اس لیے شعیب الارزوف (تعمیقات علی مسند الإمام أحمد: ۱۴۵۶۳/۴۲۵/۲۲) نے مجہول قرار دیا ہے۔ بعض حضرات نے تیج تابعین میں شمار کیا ہے، (خزرج احادیث وآثار فی ظلال القرآن ص ۲۳۶) اگر تیج تابعی ہو تو حضرت جابر سے روایت کیسے صحیح ہوگی؟ خلاصہ یہ ہے کہ بدھ کے دن درس وغیرہ کی ابتدا سے متعلق تین روایتوں سے استیناس لیا جاسکتا ہے۔

(۱) ما بدئ بشيء يوم الأربعاء إلا تم. قلت: لم نجد له سنداً.

یہ روایت صاحب ہدایہ کی ہے لیکن حدیث کی سند دستیاب نہیں ہوئی۔

(۲) عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها قالت: إن أحب الأيام إليَّ يَخْرُجُ فيه

مسافري، و أنكح فيه، و أُخْتِنَ فيه صَبِيٌّ يومُ الأربعاء.

قلت: إسناده ضعيف؛ فيه انقطاع. اس کی سند منقطع ہونے کی وجہ سے یہ روایت ضعیف ہے۔

(۳) دعا رسول اللہ ﷺ فی المسجد - مسجد الفتح - يوم الاثنين ويوم الثلاثاء ويوم

الأربعاء، فاستجيب له بين الصلاتين من يوم الأربعاء. قلت: إسناده حسن.

اس کی سند حسن ہے اور مجموعی طرق (احمد، بیہقی، بخاری، ابن سعد، بیہقی وغیرہ) کی وجہ سے صحیح لغیرہ ہوگی۔ نیز علامہ سیوطی (م ۹۱۱ھ) [مہام الاصاب فی الدعوات المستجابة]، علامہ سہودی (۸۳۳-۹۱۱ھ) [وفاء الوفاء] اور علامہ بیہقی (م ۸۰۷ھ) [مجمع الروائد] وغیرہ نے بھی اس حدیث کو جدید قرار دیا ہے۔ واللہ اعلم۔

مدینہ طیبہ میں ۴۰ نمازوں والی روایت کا درجہ:

سوال: مدینہ طیبہ میں ۴۰ نمازوں والی حدیث جو مشہور ہے، اس کا کیا درجہ ہے؟

الجواب: حدیث شریف ملاحظہ فرمائیں:

عن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: "من صلى في مسجدي أربعين صلاة لا يفوته صلاة كتبت له براءة من النار ونجاة من العذاب وبرئ من النفاق".

رواه أحمد في "مسنده" (۱۲۵۸۳)، فيه تَبَيَّنَ بن عمرو، والصواب: (عمر)، والطبراني في "الأوسط" (۵۴۴۰)، والهيتمي في "الزوائد" (۲۳۰۸)، من طريق عبد الرحمن بن أبي الرجال، عن تَبَيَّنَ بن عمر، عن أنس بن مالك رضي الله عنه مرفوعاً به.

قلت: إسناده حسن على الأقل؛ فيه: الحكم بن موسى ثقة زاهد وثقه يحيى بن معين، وعلي بن المديني، والعجلي، وابن سعد، وصالح جزرة. كما في "التحريز": (۳۱۲/۱).

- وعبد الرحمن بن أبي الرجال صدوق حسن الحديث، وأطلق توثيقه أحمد بن حنبل، وابن معين، والدارقطني، وقال الذهبي: مشهور صدوق وثقه غير واحد، كما في التحريز.

- وتَبَيَّنَ بن عمر؛ لم يوثقه غير ابن حبان، قال ابن حجر في "التقريب" (ص ۳۵۶):

مقبول. (أي من ليس له من الحديث إلا القليل ولم يثبت فيه ما يترك حديثه من أجله وإليه الإشارة بلفظ

”مقبول“ حيث يتابع وإلا لين الحديث، ”مقدمة التقريب“، ص ۱۰.

وقال بعض العلماء: نبيط بن عمر، مجهول عيناً وحالاً، أما جهالة حاله: فلم يوثقه أحد، وأما جهالة عينه: فقد تفرد بالرواية عنه عبدالرحمن بن أبي الرجال.

أقول وبالله التوفيق: قد روى عنه ثلاثة (۱) عبدالرحمن بن أبي الرجال، (أحمد، والطبراني في الأوسط، والهيثم في الزوائد)، (۲) سالم بن أبي الجعد (ذكره الإمام المزى، والذهبي)، (۳) عاصم بن عبد العزيز الأشجعي، (الطبراني في الأوسط، والدارقطني في العلل)، فارتفعت عنه جهالة العين.

وأما جهالة الحال: فقد وثقه ابن حبان، وقال ابن حجر: مقبول، وقال في الكاشف: وثق، وروى له النسائي، وقد ترجمه غير واحد من أئمة الجرح والتعديل، منهم ابن أبي حاتم الرازي في ”الجرح والتعديل“ (۱۳۱۳/۵۰۶/۸)، وابن حبان في ”الثقات“ (۴۸۳/۵)، والذهبي في ”الكاشف“ (۵۷۹۹/۳۱۷/۲)، والمزى في ”تهذيب الكمال“ (۶۳۸۲/۳۱۸/۲۹)، وابن حجر في ”التقريب“، و”تهذيب التهذيب“ (۴۱۸/۱۰)، و”تعجيل المنفعة“ (ترجمة: ۱۱۰۰)، وشمس الدين الشافعي (۷۱۵-۷۶۵هـ) في ”من له رواية في مسند أحمد“ (ص ۴۳۳، ترجمة: ۹۰۸)، وفي ”الإكمال لرجال أحمد“ (ترجمة: ۹۰۸)، و”خلاصة الخزرجي“ (۷۴۷۶/۹۰/۳). ولم يجرحه منهم أحد.

قال علي القاري في ”شرح شرح النخبة“ (ص ۵۱۸): وقد قبل رواية المستور جماعة منهم أبو حنيفة بغير قيد يعني بعصرون عصر ذكره السخاوي. وقيل: أى بغير قيد التوثيق وعدمه، وفيه: أنه إذا وثق خرج عن كونه مستوراً، فلا يتجه قوله: بغير قيد. واختار هذا القول ابن حبان تبعاً للإمام الأعظم؛ إذ العدل عنده: من لا يعرف فيه الجرح، قال: والناس في أحوالهم على الصلاح والعدالة حتى يتبين منهم ما يوجب القبح... قال ابن الصلاح: يشبه أن يكون العمل على هذا الرأي، في كثير من كتب الحديث المشهورة، في غير واحد من

الرواة الذين تقادم العهد بهم، وتعذرت الخبرة الباطنية بهم، فاكفى بظاهريهم. (لكن ردها الجمهور).

وقال في "دراسات في أصول الحديث" (ص ۱۸۵): فليعلم أن المجهول من القرون الثلاثة على خمسة أقسام عند أئمة الحنفية: الأول: أن يشتهر لقبول الفقهاء روايته والرواية عنه، فرواية هذا المجهول مقبولة.

الثاني: أن يسكتوا عن الطعن بعد ما اشتهر، وهذا أيضاً مقبول.

الثالث: أن يختلفوا في الطعن في روايته، فرده البعض كما قبله البعض فرواية هذا القسم أيضاً مقبولة... الخ.

أقول: والحديث الذي فيما نحن فيه: قد اشتهر في مشارق الأرض ومغاربها ويعمل به المسلمون قرناً بعد قرن، وإليك بعض أقوال العلماء حول هذا الحديث:

(۱) قال الهيثمي (۸۰۷هـ) في "المجمع" (۸/۴): "رواه أحمد والطبراني في الأوسط، ورجاله ثقات".

(۲) قال المنذري (۶۵۶هـ) في "الترغيب" (۲/۲۱۵): باب الترغيب في الصلاة في المسجد الحرام ومسجد المدينة: رواه أحمد، ورواه رواة الصحيح، والطبراني في الأوسط، وهو عند الترمذي بغير هذا اللفظ.

(۳) قال حمزة أحمد الزين في تعليقاته على "مسند الإمام أحمد (۱۰/۵۰۳/۱۲۵۲۱): إسناده حسن على الأقل إن شاء الله.

(۴) قال عطية سالم: وقد أفرد الشيخ حماد الأنصاري برسالة رد فيها على بعض من تكلم فيهما من المتأخرين. نوجز كلامه في الآتي: قال الحافظ ابن حجر في تعجيل المنفعة في زوائد الأربعة: نبيط بن عمر، ذكره ابن حبان في الثقات، فاجتمع على توثيق نبيط كل من ابن حبان والمنذري والبيهقي وابن حجر، ولم يجرحه أحد من أئمة هذا الشأن، فمن ثم لا

يجوز لأحد أن يطعن ولا أن يضعف من وثقه أئمة معتبرون، ولم يخالفهم إمام من أئمة الجرح والتعديل، وكفى من ذكروا من أئمة هذا الشأن قدوة. ذلك ولو فرض وقدر جدلاً أنه في السند مقالاً، فإن أئمة الحديث لا يمنعون إذا لم يكن في الحديث حلال أو حرام أو عقيدة، بل كان باب فضائل الأعمال لا يمنعون العمل به، لأن باب الفضائل لا يشدد فيه هذا التشدد ونقل السيوطي مثل ذلك عن أحمد وابن المبارك. (تمة أضواء البيان: ۵۷۲/۸، ۵۷۳).

(۵) قال في التعليق على "الإيمان بيوم القيامة وأهواله" للعلي بن نايف الشحود، (ص ۱۵۷/۱) بعد أن أورد: حسن .

(۶) قال السيد السابق (م ۱۴۲۰ھ) في "فقه السنة" (ص ۷۶۳) بعد أن أورد: رواه أحمد والطبراني بسند صحيح .

(۷) قال القابوني في "بشارة المحبوب بتكفير الذنوب" (۳۴/۱) بعد أن أورد: رواه أحمد ورواته رواة الصحيح .

(۸) قال في فتاوى الأزهر (۱۳/۹): روى أحمد بسند صحيح... الخ.
خلاصہ یہ ہے کہ یہ فضیلت ثابت ہے اس کا اہتمام کرنا چاہئے خصوصاً فضائل کے باب میں محدثین نے تسائل سے کام لیا ہے، امام احمد بن حنبلؒ اور امام عبد الرحمن المہدیؒ کا مقولہ مشہور و معروف ہے:
"إذا روي في الحلال والحرام تشددنا وإذا روي في الفضائل تساهلنا"۔

اور مسجد نبویؐ "علی صاحبہ ألف تحية وسلام" میں نماز ادا کرنے کی خصوصی فضیلت احادیث میں مذکور ہے، مسلم شریف میں ہے:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام". (رواه مسلم: ۴۶۱/۱، ط: فيصل).

نیز تکمیر اولیٰ کے اہتمام سے متعلق ترمذی شریف میں روایت مذکور ہے:

عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من صلى لله

أربعين يوماً في جماعة يدرك التكبيرة الأولى كتب له براءة ثان: براءة من النار وبراءة من النفاق“۔ (رواه الترمذی: ۵۶: ۱، وقال: قد روى عن أنس موقوفاً)۔

إسناده حسن أخرجه المزی فی ”تہذیب الکمال“ (۵۲۱/۳۸۵/۱۳)، وکذا فی ”المسند الجامع“ (۳۰۲/۱)۔ انظر: (سنن الترمذی بتعلیق الدكتور بشار عواد: ۲۸۱/۱)۔

جب عام مساجد کا یہ حال ہے کہ چالیس دن تکبیر اولیٰ کا اہتمام کرنے سے دوپروانے حاصل ہوتے ہیں تو مسجد نبوی عام مساجد سے فضائل میں یکتا اور ممتاز ہے پھر اس میں یہ فضیلت حاصل ہو تو یہ کون سے اصول اور عقیدے کے خلاف ہے؟

ہاں ترمذی کی روایت میں کچھ فرق ضرور ہے: (۱) پہلی روایت میں مسجد نبوی کا ذکر ہے، اور ترمذی کی روایت عام مساجد کے بارے میں ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ فضیلت مسجد نبوی میں علی وجہ الاتم ہوگی۔

(۲) ترمذی کی حدیث میں چالیس دن کا ذکر ہے، اور اس روایت میں چالیس نمازوں کا ذکر ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

حدیث ”اقرأ القرآن ولا یغرنکم ...“ کی تحقیق:

سوال: حسب ذیل احادیث کی تخریج اور معانی کی وضاحت مطلوب ہے:

(۱) عن عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ عن رسول اللہ ﷺ أنه قال: اقرأ القرآن ولا یغرنکم ہذہ المصاحف المعلقة... الخ۔

(۲) القرآن کلام اللہ فضعوہ فی مواضعہ۔

(۳) لو طهرت قلوبکم ما شیعتم من کلام ربکم۔

الجواب: حدیث نمبر ۱: یہ حدیث چند کتابوں میں مذکور ہے اور ابو امامہ باہلی سے موقوفاً و مرفوعاً

ہے، عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً نہیں ملی۔

ملاحظہ ہونین دارمی میں ہے:

أخبرنا الحكم بن نافع أنا جرير عن شرحبيل بن مسلم الخولاني عن أبي أمامة أنه كان يقول: "اقرأوا القرآن ولا يغرنكم هذه المصاحف المعلقة، فإن الله لن يعذب قلباً وعى القرآن". (سنن الدارمی: ۵۲۴/۲، ۳۳۹۱).

ورواه ابن أبي شيبة في "مصنفه" (۳۰۷۰۲/۴۹۰۱۵)، باب الوصية بالقرآن وقراءته، ۱۹/۲۲۸/۳۵۸۷۷، وأحمد في "الزهد" (ص ۲۵۳)، وابن أبي عاصم في "الزهد" (۲۰۴/۱). حضرت ابوامامہ سے مرفوعاً ملاحظہ ہو:

رواه تمام في "الفوائد" (۱۶۹۰)، وابن عساكر في "التاريخ" (۷/۶۲) من طريق مسلمة بن علي: ثنا حريز بن عثمان، عن سليم بن عامر، عن أبي أمامة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "اقرأوا القرآن فإن الله عز وجل لا يعذب قلباً وعى القرآن".

وإسناده ضعيف جداً؛ مسلمة بن علي - وهو الخشني - متروك. كما في "التقريب". وذكره الحكيم الترمذي في "نوادرا الأصول" (۳۹۱، ۲) عن أبي أمامة مرفوعاً بلا إسناد. اس حدیث شریف سے حفظ کلام کی ترغیب مستفاد ہوتی ہے، اور اس سے آموختہ پڑھنے کی فضیلت پر استدلال کیا جاتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حدیث نمبر ۲: یہ حدیث حضرت عمرؓ سے مختلف طرق کے ساتھ مختلف کتابوں میں مذکور ہے۔

ملاحظہ ہو:

(۱) أخرجه ابن أبي عاصم في "الزهد" فقال: حدثنا عبد الله حدثنا أبي حدثنا يحيى بن غيلان حدثنا رشدين حدثني يونس عن ابن شهاب أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: إن هذا القرآن كلام الله عز وجل فضعوه في مواضعه ولا تبعوا فيه أهواءكم. (كتاب الزهد: ۳۵/۱).

(۲) أخرجه الدارمي (۳۳۵۵) من طريق أبي الزعراء، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: إن هذا القرآن كلام الله فلا يغرنكم ما عطفتموه على أهواءكم.

(۳) أخرجه الآجري في "الشریعة" (۱۷۰، ۱) من طريق عبد الله بن هاني قال: قال

عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ: ”القرآن کلام اللہ فلا تصرفوه علی آراء کم“.

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کلام اللہ ہے اس کا حق ادا کرو اور اس میں اپنی خواہشات کی تابعداری مت کرو۔

قال الإمام الشاطبي في ”الاعتصام“ (۱۷۳/۱): ”أى ضعه على مواضع الكلام ولا تخرجوه عن ذلك؛ فإنه خروج عن طريقه المستقيم“.

قرآن کریم کے حق میں سے یہ بھی ہے کہ اس کی تعظیم و تکریم کرنا اور اس کا یکھنا سکھانا وغیرہ۔ اس معنی کی وضاحت میں چند عبارات حسب ذیل درج ہیں۔
شعب الایمان میں ہے:

حدثنا عبد الملك بن أبي عثمان الزاهد أنا علي بن يوسف النصبی بمكة: ثنا عبد الله بن محمد المفسر: ثنا محمد بن حامد: أنا محمد بن المثنی قال: سمعت بشر بن الحارث يقول: لا ينبغي لأحد أن يذكر شيئاً من الحديث في موضع حاجة تكون له من حوائج الدنيا يريد أن يتقرب منه، ولا يذكر العلم في موضع ذكر الدنيا، وقد رأيت مشايخنا طلبوا العلم للدنيا فافتضحوا، وآخرين طلبوه فوضعه مواضعه وعملوا به وقاموا به، فأولئك سلموا ونفعهم الله به. (شعب الایمان: ۱۶۹۸، ونوار الاصول: ۲۵۷/۳، والمستدرک عی الصحیحین: ۴۲/۳، وحلیۃ الأولیاء: ۳۴۹/۸). واللہ اعلم۔

حدیث نمبر ۳: یہ حدیث حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے موقوف چند کتابوں میں مذکور ہے۔

ملاحظہ ہو فضائل الصحابہ میں ہے:

حدثنا عبد الله قال حدثني إسماعيل أبو معمر قال: ثنا سفيان قال: قال عثمان رضی اللہ عنہ لو طهرت قلوبكم ما شبعتم من كلام الله عز وجل. (فضائل الصحابة لابن حنبل: ۱/۷۹، ۷۷۵، وكتاب الزهد لابن حنبل: ۱۵۹).

جامع العلوم والحکم میں ہے:

قال عثمان رضی اللہ عنہ لو طهرت قلوبکم ما شعبتم من کلام ربکم. (جامع العلوم والحکم: ۱/۳۶۴).

شعب الایمان میں ہے:

أخبرنا أبو بکر بن الحارث الأصبهانی أنا أبو محمد بن حیان ثنا محمد بن عباس عن
أيوب ثنا أبو عمر بن أيوب الصريفي ثنا سفیان بن عیینة ثنا إسرائيل أبو موسى قال سمعت
الحسن يقول: قال أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ: لو أن قلوبنا طهرت ما شعبنا من كلام
ربنا وإنى لأكره أن يأتي على يوم لا أنظر في المصحف وما مات عثمان رضی اللہ عنہ حتى خرق
مصحفه من كثرة ما كان يديم النظر فيه. (شعب الایمان: ۴۰۹/۲/۲۲۲۳).

مزید ملاحظہ ہو: (حلیۃ الاولیاء: ۷/۳۰۰، کتاب الزہد لان ابی عاصم: ۱/۱۲۸، والاعتقاد للبيهقي ص ۱۰۵،
والاسماء والصفات، ص ۲۳۶ وابن عساکر فی التاريخ: ۲۳۹/۳۹۔ واللہ علیہ السلام اعلم۔

دریائے فرات سے متعلق حدیث سے پٹرول مراد لینا:

سوال: عراق میں دریائے فرات سے سونے کا پہاڑ نکلنے کی حدیث سے پٹرول مراد ہو سکتا ہے؟ اور وہ

حدیث کیا ہے؟

الجواب: حدیث شریف حسب ذیل درج ہے:

عن أبي هريرة رضی اللہ عنہ قال: قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم: "يوشك الفرات أن يحسر عن كنز من

ذهب فمن حضره فلا يأخذ منه شيئاً. متفق عليه. (رواه البخاری: ۱۰۵۴/۲، قدیمی، ومسلم: ۳۹۱/۲،
فیصل).

وعنه قال: قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم: "لا تقوم الساعة حتى يحسر الفرات عن جبل من ذهب

يقتتل الناس عليه فيقتل من كل مائة تسعة وتسعون، ويقول كل رجل منهم: لعلي أنا الذي

أنجو. (رواه مسلم: ۳۹۱/۲، فیصل).

مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں ہے:

”یوشک الفرات أن يحسر من كنز“ ففی النہایۃ: یقال: حسرت العمامۃ عن رأسی و حسرت الثوب عن بدنی أى کشفتهما وقال الشارح: أى یتظہر ویكشف نفسه عن كنز إلى قوله... فالمعنى: یقرب الفرات أن ینكشف عن كنز أى انکشافاً صادراً عن كنز عظیم ”من ذهب“ أى کثیر ”فلا یأخذ منه شیئاً“ أى لما یترتب علی الأخذ منه من المقابله الكثيرة و المنازعة الکبيرة. (مرقاۃ: ۱۰/۱۶۶).

فتح الباری میں ہے:

(قوله أن يحسر) أن ینكشف (قوله الفرات) أى النهر المشهور، (قوله فمن حضره فلا يأخذ منه شیئاً) هذا يشعر بأن الأخذ منه ممکن وعلی هذا فیجوز أن یكون دنائیر و یجوز أن یكون قطعاً و یجوز أن یكون تبراً... إلى قوله... وأخرج مسلم أيضاً عن أبي بن كعب ؓ قال: لا یزال الناس مختلفه أعناقهم فی طلب الدنيا، سمعت رسول الله ﷺ یقول: یوشک أن یحسر الفرات عن جبل من ذهب فإذا سمع به الناس ساروا إلیه فیقول من عنده لئن تركنا الناس یأخذون منه لیذهبن به كله قال: فیقتلون علیه فیقتل من كل مائة تسعة و تسعون قال ابن التین: إنما نهی عن الأخذ منه لأنه للمسلمین فلا یؤخذ إلا بحقه. (فتح الباری: ۱۳/۸۰).

مزید ملاحظہ ہو: (تكملة فتح الباری: ۲/۲۸۸).

احادیث کی شروح دیکھنے کے باوجود کہیں صراحت یہ بات نہیں ملی کہ کسی نے سونے کے پہاڑ سے پٹرول مراد لیا ہو لہذا حتمی طور پر تو نہیں کہا جاسکتا ہے کہ ذهب سے پٹرول ہی مراد ہے، البتہ اگر اس حدیث کا مطلب یہ لیا جائے کہ فرات سے مراد فرات کا علاقہ ہو اور اس کے احاطہ کی زمین مراد ہو اور ذهب سے مراد عمدہ اور قیمتی مال ہو تو جیسا کہ عرف میں رائج ہے کہ قیمتی چیز کو سونا کہتے ہیں۔

اور ویسے پٹرول کو بلیک گولڈ (BLACK GOLD) بھی کہا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ سونے کے پہاڑ سے پٹرول مراد ہو سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

”ہذا خلیفۃ اللہ المہدی“ حدیث کی تحقیق:

سوال: یہ بات مشہور ہے کہ آسمان سے آواز آئے گی ہذا خلیفۃ اللہ المہدی اس روایت کی کیا

حیثیت ہے؟

الجواب: یہ حدیث ضعیف بلکہ متروک ہے۔ ملاحظہ ہو حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے مختلف طرق

سے مروی ہے۔

أخرج أبو نعیم عن ابن عمروؓ قال قال رسول اللہ ﷺ: يخرج المہدی وعلی رأسہ غمامۃ فیہا مناد ینادی: ہذا المہدی خلیفۃ اللہ، فاتبعوہ. (الاریعون حدیثاً فی المہدی).

وأخرج الطبرانی عن ابن عمروؓ قال قال رسول اللہ ﷺ: يخرج المہدی وعلی رأسہ ملک ینادی: إن ہذا المہدی فاتبعوہ. (مسند الشامیین، ۹۳۷، والکامل لابن عدی: ۲۹۵/۵).

فیہ عبدالوہاب بن الضحاک، قال الذہبی فی ”المیزان“ (۳/۳۹۳) کذبہ أبو حاتم وقال النسائی وغیرہ: متروک وقال الدارقطنی: منکر الحدیث، وقال البخاری: عنہ عجائب ثم ذکر لہ الحدیث...، وقال ابن حبان: یکنی أبا الحارث السلمي، کان ممن یسرق الحدیث.

قال ابن حجر فی ”اللسان“ (۱/۱۰۵ رقم ۳۱۳): إبراہیم بن محمد الحمصی شیخ للطبرانی غیر معتمد. ثم ذکر لہ الحدیث وقال: فالمعروف بہذا الحدیث هو عبد الوہاب بن الضحاک لا ابن نجدۃ. وكذا قال الذہبی فی ”المیزان“ (۱/۶۳).

مہدی کے نام کے بغیر بھی چند احادیث اس معنی میں مروی ہیں۔ ملاحظہ ہو:

أخرج الطبرانی فی ”الایوسط“ (۴۶۳)، عن طلحۃ بن عبید اللہ عن النبی ﷺ قال:

ستکون فتنۃ لا یهدأ منها جانب إلا جاش منها جانب، حتی ینادی مناد من السماء إن أمیرکم

فلان.

مجمع الزوائد میں ہے:

رواه الطبرانی فی الأوسط وفيه منی بن الصباح وهو متروک ووثقه ابن معین و
ضعفه أيضاً. (مجمع الزوائد: ۳۱۹/۷).

خلاصہ یہ ہے کہ پہلی روایت میں عبد الوہاب بن شحاک منکر الحدیث ہے، دوسری روایت میں شعی بن صباح
راوی متروک ہے، لہذا یہ روایات ضعیف اور متروک ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حدیث ”من بنی فوق ما یکفیه“ کی تحقیق:

سوال: ”من بنی فوق ما یکفیه کلف يوم القيمة أن یحمله علی عاتقه من سبع
الأرضین“ اس حدیث کی کیا حیثیت ہے:

الجواب: یہ حدیث ضعیف یا منکر ہے۔ ملاحظہ ہو:

أخرجہ ابن أبی الدنيا فی ”قصر الامل“ (۲۴۶)، والطبرانی فی ”الکبیر“
(۱۰۲۹۰/۱۵۱/۱۰)، وابن عدی فی ”الکامل“ (۳۸۸/۶)، والبیہقی فی ”الشعب“ (۱۰۲۲۷)،
وأبو نعیم فی ”الحلیة“ (۲۴۶/۸)، وابن عساکر فی ”التاریخ“ (۱۱۵/۵۳) من طریق المسیب بن
واضح (کثیر الوہم، ضعیف، تابعہ عبد اللہ بن خبیب): ثنائوسف بن أسباط (یغلط کثیراً لا یتحج بہ)، عن سفیان
عن سلمة بن کھیل، عن أبی عبیدة (انقطاع، لم یسمع من ابن مسعود)، عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ
مرفوعاً بہ.

وأشار إلیہ الحافظ العراقي فقال فی تخريج أحادیث ”الاحیاء“ (۲۵۰/۴): ”فی إسنادہ
لین وانقطاع“.

وأخرجہ أبو نعیم فی ”الحلیة“ (۲۵۲/۸) عن عبد اللہ بن خنیق عن یوسف بن أسباط بہ.

أورده الذهبي في "الميزان" (۱۱۶/۴)، وقال: هذا حديث منكر. وأقره الحافظ في "اللسان" (۴۰/۶).

اس حدیث کے چند شواہد موجود ہیں اور بعض ان میں سے صحیح ہیں۔

(۱) أخرجه الطبراني في "الأوسط" (۳۱۰۵) من طريق الوليد بن مسلم قال: نا عبد الأعلى بن عبد الله بن أبي فروة، عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة، عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر ببنيّة قبة لرجل من الأنصار فقال: "ما هذه؟" قال: قبة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: كل بناء - وأشار بيده هكذا على راسه - أكثر من هذا فهو وبال على صاحبه يوم القيامة.

قال الهيثمي في المجمع (۱۲۱/۴): رجاله ثقات .

(۲) أخرجه أبو داود (۵۲۳۹)، أبو يعلى (۴۳۴۷)، والطحاوي في "شرح مشكل الآثار" (۹۵۶)، والبيهقي في "الشعب" (۱۰۲۲۱) من طريق إبراهيم بن محمد بن حاطب القرشي عن أبي طلحة الأسدي عن أنس رضي الله عنه مرفوعاً: "كل بناء وبال على صاحبه إلا مالا إلا مالا . يعني مالا بد منه .

قال الحافظ العراقي في "تخريج الإحياء" (۲۵۰/۴): إسناده جيد .

خلاصہ یہ ہے کہ یہ روایت ضعیف یا منکر ہے، البتہ اس کے شواہد موجود ہیں اس لئے معنی کے اعتبار سے ثابت ہے۔ اور روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ جو فضول عمارت ضرورت سے زائد تقاضا اور تشہیر کے لیے بنادے تو وہ ان وعیدوں کا مستحق ہوگا جو ان روایات میں مذکور ہیں۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

حدیث "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" کی تحقیق:

سوال: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کی حکمرانی

جائز نہیں، لیکن منکرین حدیث کہتے ہیں کہ یہ حضرت ابوبکرؓ سے مروی ہے اور وہ نعوذ باللہ تعالیٰ فاسق تھے اس لئے کہ ان پر حدِ قذف جاری ہوئی تھی اور جس پر حدِ قذف جاری ہو قرآن کریم نے اس کو کاذب اور فاسق کہا، قرآن کا ارشاد ہے: ﴿فاجلدوہم ثمانین جلدۃ ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدًا واولئک ہم الفاسقون إلا الذین تابوا﴾ نعوذ باللہ؟ اس اشکال کا کیا جواب ہے؟ نیز عورت کی حکم رانی کے ناجائز ہونے پر بھی کچھ دلائل پیش فرمائیں؟

الجواب: حضرت ابوبکرؓ کے فسق کی وجہ یہ بتلائی جاتی ہے کہ ان پر حدِ قذف لگائی گئی تھی اور اس کے بعد انھوں نے توبہ سے بھی انکار کیا، جبکہ اللہ کا فرمان ہے: ﴿اولئک ہم الفاسقون إلا الذین تابوا﴾ تو معلوم ہوا کہ بغیر توبہ کے وہ فاسق ہیں (نعوذ باللہ)۔

ابوبکرؓ پر حدِ قذف اور مغیرہؓ پر زنا کے الزام کی تحقیق:

لیکن اس واقعہ کی حقیقت یہ ہے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ نے ام جمیل کے ساتھ سری نکاح (گواہوں کے سامنے لوگوں کی اطلاع کے بغیر) کیا تھا جب کہ حضرت عمرؓ نے سری نکاح سے منع فرمایا تھا، اور حضرت ابوبکرؓ نے نکاح کا علم نہ ہونے کی وجہ سے ام جمیل کو اجنبیہ سمجھا، لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ ام جمیل حضرت مغیرہ کی بیوی ہے تو حضرت عمرؓ نے ان پر حدِ قذف جاری فرمائی (حد کی وجہ یہ تھی کہ زیادہ صحیح گواہی نہیں دی) اور گواہوں سے بے احتیاطی کی وجہ سے توبہ کا مطالبہ کیا حالانکہ وہ اپنی گواہی میں سچے تھے، فقط بیوی کو غیر بیوی سمجھا تھا، پس فسق کا سوال ہی نہیں وہ تو مقبول الشہادت ہے، کیونکہ قذف کے گواہوں کا جب سچا ہونا ظاہر ہو جائے تو وہ آیت کریمہ کے تحت داخل ہی نہیں چہ جائیکہ ان سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے۔

مزید براں حضرت عمرؓ نے قبول شہادت کے لیے اپنی تکذیب ضروری قرار دی تھی، حالانکہ قبول توبہ کے لیے اپنی تکذیب ضروری نہیں ہے۔

چنانچہ فقہاء کرام لکھتے ہیں کہ اگر تین گواہوں نے زنا کی گواہی دی اور ان پر حد ہوئی پھر چوتھا گواہ ملا تو وہ مقبول الشہادۃ بن گئے، کیونکہ قانون میں وہ سچے قرار پائے، اسی طرح اگر دو گواہوں نے کسی کے اقرار باثرنا کی

گواہی دی تو وہ بھی صادق قرار پائیں گے۔

لامع الدراری میں ہے:

والتأويل أن هؤلاء كانوا قد رأوا المغيرة على حالة منكرة غير أنهم لما لم يشتوا أنهم رأوه يزنّي بها وأنها كانت أجنبية حدوا لذلك وإن كانوا صدقة في مقالهم ومن المسلم عندنا أن من حد في القذف بوجه من الوجوه الموجبة له عليه فإنه تقبل شهادته إذا تحقق أنه كان صادقاً في نسبته المشهود عليه إلى ما نسب. (لامع الدراری: ۲/۴۲۸).

ففي الدر المختار بعد ذكر رد الشهادة المحدود في القذف: إلا أن يحد كافراً أو يقيم الحد بينة على صدقه أما أربعة على زناه أو اثنين على إقراره به. (حاشية لامع الدراری: ۲/۴۲۸).

وقالت فرقة منها مالك وغيره: توبته أن يصلح ويحسن حاله وإن لم يرجع عن قوله بتكذيب وحسبه الندم على قذفه والاستغفار منه وترك العود إلى مثله وهو قول ابن جرير (فرطی: ۱۲۰/۱۲).

التلخيص الحبير میں ابن حجر عسقلانیؒ لکھتے ہیں:

”روي أنه شهد عند عمر على المغيرة بن شعبة بالزنى: أبوبكرة، ونافع... فجلد عمر الثلاثة، وكان بمحضر من الصحابة، ولم ينكر عليه أحد“. الحاكم في المستدرک و البيهقي، وأبو نعيم في المعرفة، وأبو موسى في الذيل من طرق، وعلق البخاري طرفاً منه، وجميع الروايات متفقة على أنهم أبوبكرة، ونافع، وشبل ابن معبد... وأفاد الواقدي أن ذلك كان سنة سبع عشرة، وكان المغيرة أميراً يومئذ على البصرة، فعزله عمرو ولي أبا موسى، وأفاد البلاذري: أن المرأة التي رُمي بها: أم جميل بنت محجن بن الأفقم الهلالية، و قيل: إن المغيرة تزوج سرّاً وكان عمر لا يجيز نكاح السر، ويوجب الحد على فاعله، فلها سكت المغيرة، وهذا لم أره متقولاً بإسناد وإن صح كان عذراً حسناً لهذا الصحابي.

(التلخيص الحبير كتاب حد القذف: ۴/۱۲۲/۲۰۶۸).

ابن حجر کو نکاح کا ثبوت نہیں ملا، لیکن تاریخ دمشق لاہن عساکر میں اس کا ثبوت ہے، جو ان شاء اللہ تعالیٰ آ رہا ہے۔

وفی البدر المنیر: والمغیرة کان یری نکاح السر وفعله فی هذه القصة، بعد شہاتہم

قیل: وماذا تفعل؟ قال: أقیم البینة أنها زوجتی. (البدر المنیر: ۵۴۸/۸)۔

شرح معانی الآثار میں ہے:

قال: شہد علی المغیرة أربعة، فنکل زیاد بن أبی سفیان، فجلد عمر بن الخطاب

الثلاثة واستتابهم فتاب اثنان وأبی أبو بكرة أن یتوب... الخ. (شرح معانی الآثار: ۳۱۵/۲، ط: سعید،

وتحفة الاختیار ترتیب شرح مشکل الآثار: ۹۹/۵)۔

وفی البداية والنهاية (۹۴/۷): قال: ولم یشہد زیاد بمثل شہادتهم. وكذا فی "تاریخ

الأمم والملوک" (۴۹۳/۲)، "تاریخ مدینة دمشق" (۳۵/۶۰)، و"الکامل فی التاریخ" (۳۸۵/۲)۔

ابوالقاسم علی بن الحسن المعروف بابن عساکر تاریخ دمشق میں لکھتے ہیں:

فقال (أبو بكرة) للنفر: قوموا فانظروا فقاموا فنظروا ثم قال: أشهدوا قالوا: ومن هذه؟

قال أم جمیل بنت الأفقم وكانت أم جمیل إحدى بني عامر بن صعصعة وكانت غاشية

للمغیرة... فقال المغیرة... کیف رأوا المرأة أو عرفوها... فبأى شيء استحلوا النظر إلي

فی منزلي علی امرأتي، فوالله ما أتيت إلا امرأتي وكانت تشبهها... الخ. (تاریخ مدینة

دمشق: ۳۵/۶۰، البداية والنهاية: ۹۴/۷، تاریخ الامم والملوک: ۴۹۳/۲، الکامل فی التاریخ: ۳۸۵/۲)۔

اس اثر کی سند تاریخ دمشق میں یوں مذکور ہے:

أخبرنا أبو القاسم إسماعیل بن أحمد أنا محمد بن أحمد بن محمد بن المسلمة أنا

علی بن أحمد بن عمر بن حفص أنا محمد بن أحمد بن الحسن نا الحسن بن علی القطان نا

إسماعیل بن عیسی العطار نا إسحاق بن بشر. (تاریخ مدینة دمشق: ۷۵۹۱/۳۵/۶۰، المغیرة بن شعبه بن

أبی عامر ذکر من اسمه مغیرة)۔

خلاصہ یہ ہے کہ مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ جمیل کے ساتھ متہم بالزنا کئے گئے۔ حضرت مغیرہ نے ان کے ساتھ

نکاح سری کیا تھا اور ام جلیل ان کی بیوی تھی اور جس روایت میں آیا ہے کہ ام جلیل ان کی بیوی سے مشابہ تھی دونوں میں منافات نہیں، ان کی بیوی بھی تھی اور ان کی کسی اور بیوی سے مشابہ بھی تھی جس کی وجہ سے ان کے ساتھ نکاح کیا تھا اور ام جلیل کے شوہر کا انتقال ہو چکا تھا۔ واللہ اعلم۔

حدیث شریف ”لن یفلح قوم ولوا أمرهم امرأة“ صحیح ہے۔ ملاحظہ ہو:

رواہ البخاری (۶۶۸۶)، وأحمد (۲۰۵۳۶)، والترمذی (۲۲۶۲) وقال: حسن صحیح،

والنسائی (۵۳۸۸)، والحاکم (۴۶۰۸) وصححه ووافقه الذہبی .

وأخرجه ابن أبي شيبة في ”مصنفه“ (۳۸۹۴۲)، بلفظ: ”لن یفلح قوم أسندوا أمرهم إلى

امرأة“، وأبو داود الطيالسی (۹۱۹)، والبزار (۳۶۸۵)، وأحمد (۲۰۴۷۴) وقال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح .

وأخرجه ابن حبان في ”صحيحه“ (۴۵۱۶)، بلفظ: ”لن یفلح قوم تملکهم امرأة“، وقال

شعيب: حديث صحيح، والحاکم (۷۷۹۰) وصححه، وابن المنذر في ”الوسط“ (۳۰۸/۱۱).

عورت کی حکم رانی کے ناجائز ہونے پر چند دلائل:

قرآن مجید میں ہے:

(۱) ﴿الرجال قوامون على النساء... الخ﴾ (النساء، الآية: ۳۴).

(۲) ﴿وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى﴾ (الأحزاب: الآية: ۳۳).

حدیث شریف میں ہے:

(۳) ”قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ”هلکت الرجال حين أطاعت النساء“.

أخرجه الحاكم (۷۷۸۹)، وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذہبی، والبزار

(۳۶۹۲)، وأحمد في ”مسند“ (۲۰۴۵۵)، والديلمي (۶۹۹۷)، ورمز له السيوطي بالحسن، (الجامع

الصغير، رقم: ۹۵۹۶). وأخرجه البوصيري في ”الزوائد“ (۶/۲۴۴/۵۸۳۱)، بلفظ: ”هلك الرجال

حين أطاعوا النساء“، ثلاثاً .

قلت: إسناده حسن كما قال الإمام السيوطي، فيه بكار بن عبد العزيز، وهو مختلف

فيه. راجع: (الميزان: ۱/۳۴۱/۱۲۶۱، والضعفاء لابن الجوزي، ترجمة: ۵۵، الثقات لابن حبان: ۶/۱۰۷).

(۴) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا كانت أُمُراؤكم خياركم وأغنياؤكم سمحاؤكم وأموركم شورى بينكم، فظهر الأرض خير لكم من بطنها، وإذا كانت أُمُراؤكم شراركم وأغنياؤكم بخلاؤكم وأموركم إلى نساءكم، فبطن الأرض خير لكم من ظهرها". (رواه الترمذي: ۵۲/۲، أبواب الفتن، وقال: صالح المزي في حديثه غرائب).

قلت: إسناده ضعيف، لضعف صالح المزي - وهو ابن بشير، أبو بشر القاري - انظر: (الضعفاء لابن الجوزي: ۳/۴۶)، وأخرجه أيضاً الطبري في "تهذيب الآثار" (رقم: ۱۸۶، ۱۳۲۵).

(۵) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا اتخذ الفيء دولاً والأمانة مغنماً والزكاة مغرمًا وتعلم لغير الدين وأطاع الرجل امرأته وعق أمه وأدنى صديقه وأقصى أباه وظهرت الأصوات في المساجد... الخ". (رواه الترمذي: ۴۵/۲، أبواب الفتن، وقال حديث غريب).

قلت: إسناده ضعيف؛ فيه ربيع الجذامي؛ وهو مجهول.

وأيضاً رواه الترمذي من حديث علي بن أبي طالب، وهو ضعيف أيضاً، لضعف فرج بن فضالة. وأخرجه الطبراني في "الأوسط" (۴۶۹)، وابن أبي الدنيا في "ذم الملاحه" (۲۷۹/۵، موسوعة)، وابن الجوزي في "العلل المتناهية".

وأخرج الطبراني في "الكبير" (۱، ۴۸۰)، بسنده من حديث عوف بن مالك الأشجعي أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كيف أنت يا عوف إذا افرقت هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة واحدة في الجنة وسائرهن في النار، قلت: متى ذلك يا رسول الله قال: ... وأطاع الرجل امرأته... الخ.

قلت: إسناده ضعيف. ذكره الهيثمي في "المجمع" (۷/۳۲۴)، وقال: روى ابن ماجه طرفاً من أوله - رواه الطبراني وفيه عبد الحميد بن إبراهيم وثقه ابن حبان وهو ضعيف وفيه

جماعۃ لم أعرفهم .

(۶) خرج رسول اللہ ﷺ في أضحى أو فطر إلى المصلّى فقال: "يامعشر النساء تصدقن فإني رأيكن أكثر أهل النار فقلن: وبم يا رسول الله قال: تكثرن اللعن وتكفرن العشير ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجال الحازم من إحداهن... الخ". (رواه البخاري، باب ترك الحائض الصوم: ۴۴/۱).

وأخرجه مسلم (۸۰)، وابن حبان (۵۷۴۴)، والبيهقي في "الكبير" (۳۰۸/۱)، وفي "معرفۃ السنن والآثار" (۳۶۶)، وفي "الآداب" (۳۳۵) من حديث أبي سعيد الخدري ؓ. وحديث ابن عمر ؓ؛ أخرجه مسلم (۷۹)، وابن ماجه (۴۰۰۳)، وأحمد (۵۳۴۳). وحديث ابن مسعود ؓ؛ أخرجه ابن حبان (۳۳۲۳)، والحاكم (۲۷۷۲)، وقال: صحيح الإسناد .

وحديث أبي هريرة ؓ؛ أخرجه الطحاوي في "مشكل الآثار" (۲۲۹۱). (۷) قول ابن مسعود ؓ "أخروهن من حيث أخرهن الله". (مصنف عبد الرزاق: ۱۴۹/۳). قلت: إسناده صحيح موقوف. أخرجه الطبراني في "الكبير" (۹۴۸۴)، وابن خزيمة في "صحيحه" (۱۷۰۰)، عن ابن مسعود موقوفاً، وقال الهيثمي في "المجمع" (۱۵۷/۲): رجاله رجال الصحيح .

(۸) حضرت مفتی محمود حسن صاحبؒ نے چند شواہد بیان فرمائے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

(ا) انبیاء اور رسل مردوں میں سے مجبوث ہوئے۔ ﴿وما أرسلنا قبلك إلا رجالاً﴾.

(ب) اذان مرد کے سپرد ہے۔ (ج) اقامت۔ (د) خطبہ جمعہ وعیدین۔

(ھ) امامت صغریٰ۔ (جب نماز میں عورت مردوں کی امام نہیں بن سکتی جب کہ یہ امامت صغریٰ ہے تو

امامت کبریٰ کیسے جائز ہو سکتی ہے)۔

(و) امیر سریرہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد مرتبہ جہاد کے لیے جماعتوں کو بھیجا لیکن کبھی عورت کو امیر

نہیں بنایا۔ وغیرہ۔ واللہ اعلم۔

درود شریف کی حدیث میں صحابہ کا ذکر:

سوال: کیا کسی حدیث میں درود شریف میں صحابہ کا ذکر ہے یا نہیں؟ بعض حضرات کہتے ہیں کہ صحابہ کا ذکر کسی درود میں نہیں ہے؟

الجواب: وفي الأذكار للنووي:

واتفقوا على جواز جعل غير الأنبياء تبعاً لهم في الصلاة فيقال: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وأصحابه وذريته وأتباعه للأحاديث الصحيحة في ذلك. (الأذكار، ص ۱۰۹).
وفي جلاء الأفهام:

وقوله في الأحاديث الصحيحة في ذلك فليس في الأحاديث الصحيحة الصلاة والسلام على غير النبي وآله وأزواجه وذريته ليس فيها ذكر أصحابه ولا أتباعه في الصلاة.
(جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الانام، ص ۲۸۹).

الشيعة زعمت أن ذكر الأصحاب في الصلاة بدعة لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم؟

وأجيب أولاً أنهم أي الصحابة من الآل وداخلون فيهم لأن الآل أحد معانيه الأتباع قال الله تعالى: ﴿ادخلوا آل فرعون أشد العذاب﴾ أي أتباعه (سورة المومن).

وقال تعالى: ﴿إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين إلا آل لوط إنا لمنجورهم أجمعين﴾ أي أتباع لوط. (سورة الحجر).

وقال تعالى: ﴿إنا أرسلنا عليهم حاصباً إلا آل لوط نجيناهم بسحر﴾. (سورة القمر).

وقال الشاعر:

آل النبي هم أتباع ملته من الأعاجم والسودان والعرب

لو لم يكن آله إلا قرابته صلى المصلى على الطاغى أبى لهب

ثانياً: إن المسلمين كلهم استحسنا ذكر الصحابة فى الصلاة والسلام عليهم واستحسنوا الصلاة عليهم بدون تكبير.

وقال ابن مسعود رضي الله عنه: ما رآه المسلمون حسناً فهو حسن. (المعجم الاوسط: ٤/٧٦٣).

ثالثاً: إن الصلاة توجد على الصحابة قال الله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم﴾ لكن تكره أن نصلى على الصحابة قصداً ولم تكن مكروهة للنبي صلى الله عليه وسلم لأنها حقه.

ولأن المقصود فى الآية الدعاء أما نحن فجهة الإكرام فى صلواتنا غالبية على الدعاء. وعن عبد الله بن أوفى رضي الله عنه قال: إن النبي ﷺ إذا أتاه قوم بصدقتهم قال: اللهم صل على آل فلان فأتاه أبى بصدقة فقال: اللهم صل على آل أبى أوفى. (رواه البخارى: ١/٢١٣، ورواه مسلم: ١/٣٤٦).

رابعاً: عن ابن عمر رضي الله عنه أنه كان يصلى على النبي ﷺ وعلى أبى بكر وعمر. (ذكره فى الموطا رقم ٣٨٥).

خامساً: إن الصلاة لغة الدعاء والرحمة فيجوز لكل مسلم لا سيما الصحابة حتى يمنع منه حديث صحيح أو إجماع.

سادساً: قال الله تعالى: ﴿هو الذى يصلى عليكم وملائكته﴾ صريح فى المراد وكذا قوله تعالى: ﴿اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة﴾.

سابعاً: كان الحسن البصرى يقول: من أراد أن يشرب بالكأس الأوفى من حوض المصطفى فليقل: اللهم صل على محمد وعلى آله وأصحابه وأولاده وأزواجه وذريته وأهل بيته وأصهاره وأنصاره وأشياعه ومحبيه وأمتة علينا معهم أجمعين يا أرحم الراحمين. (الشفاء بتعريف حقوق المصطفى للقاضى عياض رحمه الله ج ٢ ص ٧٢).

وعن الحسن البصری أنه كان يقول: من أراد أن يشرب بالكأس الأوفى من حوض المصطفى فليقل اللهم صل على محمد وعلى آله وأصحابه وأزواجه وأولاده وذريته وأهل بيته وأصهاره وأنصاره وأشياعه ومحبيه فهذا ما أثره من (الشفاء) مما يتعلق بهيئة الصلاة عليه عن الصحابة ومن بعدهم وذكر فيه غير ذلك. (هذا ملخص من لطائف البال للشيخ محمد موسى الروححاني البازي، ص ۷۲-۷۴، الفائدة الثانية. والكتب الأخرى). والله ﷻ اعلم۔

”من وسع على عياله يوم عاشوراء“ حدیث کی تحقیق:

سوال: ”من وسع على عياله يوم عاشوراء وسع الله عليه سائر السنة“ کیا یہ حدیث ثابت ہے؟

الجواب: صورتِ مسئلہ میں عاشوراء کے دن اہل و عیال کو اچھا اور خوب کھانا حدیث و کتب فقہ سے ثابت ہے۔ یہ حدیث شریف چند صحابہ کرام سے مروی ہے (۱) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ۔ (۲) حضرت ابوسعید الخدریؓ۔ (۳) حضرت جابرؓ۔ (۴) اور حضرت ابو ہریرہؓ۔ اور اس حدیث کے اکثر طرق ضعیف ہیں، لیکن مجموعی اعتبار سے حسن لغیرہ ہوگی۔
حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ملاحظہ ہو:

أخبر جہ الطبرانی فی ”الکبیر“ (۱۰۰۷/۹۴/۱۰)، و البیہقی فی ”الشعب“ (۱۰۱۳)، و فی ”فضائل الأوقات“ (۲۴۴)، و ابن عدی فی ”الکامل“ (۲۱۱/۵، ترجمہ: ۱۳۶۴)، و العقیلی فی ”الضعفاء“۔ من طریق ہیصم بن شداد (ضعیف جداً)، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله ﷻ مرفوعاً به۔

قلت: إسناده ضعيف؛ فيه هيصم بن شداد؛ قال العقبلي: مجهول، وقال الأزدي:

منكر الحديث، ذاهب. وقال الهيثمي: ضعيف جداً.

حضرت ابوسعید الخدریؓ کی روایت دو طرق کے ساتھ مروی ہے۔ ملاحظہ ہو:

الأول: عن محمد بن إسماعيل الجعفری (منكر الحديث): ثنا: عبد الله بن سلمة الربيعی، عن محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي صعصعة، عن أبيه، عن أبي سعيد الخدریؓ مرفوعاً به.

أخرجه الطبرانی في "الأوسط" (۹۲۹۸/۱۴۰/۱۰). وإسناده ضعيف.

والثاني: عن خالد بن خدّاش، حدثنا عبد الله بن نافع، حدثني أبو بوب بن سليمان بن ميناء، عن رجل، عن أبي سعيد الخدریؓ مرفوعاً به.

أخرجه البيهقي في "الشعب" (۳۵۱۴)، وفي "فضائل الأوقات" (۲۴۵). قال ابن حجر في "أماليه" (۲۸): ولولا الرجل المبهم لكان إسناده جيد، لكن يقوي بالذي قبله.

حضرت جابرؓ کی روایت ملاحظہ ہو:

أخرجه البيهقي في "الشعب" (۳۵۱۲) من طريق عبد الله بن إبراهيم الغفاري (متروك): حدثنا عبد الله بن أبي بكر ابن أخي محمد بن المنكدر، عن محمد بن المنكدر عن جابرؓ مرفوعاً به. وقال: إسناده ضعيف.

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ملاحظہ ہو:

أخرجه البيهقي في "الشعب" (۳۵۱۵)، وأبو نعيم في "أخبار أصبهان" (۷۰۷)، وابن عدي في "الكامل" (۲۰۰/۶) من طريق حجاج بن نصير (ضعيف): حدثنا محمد بن ذكوان (الأزدی، ضعيف)، عن يعلى بن حكيم (ثقة)، عن سليمان بن أبي عبد الله (مقبول)، عن أبي هريرةؓ مرفوعاً به.

قلت: إسناده ضعيف؛ فيه ضعيفان.

وقال الإمام البيهقي في "الشعب" (۳۵۱۵/۳۶۶/۳) بعد ذكر هذه الأسانيد: "هذه الأسانيد وإن كانت ضعيفة فهي إذا ضم بعضها إلى بعض أخذت قوة".

ورواه البيهقي في "الشعب" (۳۵۱۶)، وغيره عن إبراهيم بن محمد بن المنشر مرسلًا وإسناده قوي، رجاله موثقون .

قال ابن عراق: في "تنزيه الشريعة" (۱۵۷/۲): "ولحديث جابر طريق آخر غير الذي أخرجه منه البيهقي، وهو على شرط مسلم، أخرجه ابن عبد البر في الاستذكار (۱۴۲۹۴) من حديث شعبة عن أبي الزبير عن جابر رضي الله عنه، فذكره، ثم قال: قال جابر رضي الله عنه: جربناه فوجدناه كذلك وقال أبو الزبير: مثله وقال شعبة: مثله .

وذكر ابن عبد البر في "الاستذكار" أيضاً عن يحيى بن سعيد، قال: جربنا ذلك فوجدناه حقاً، وقال سفيان: مثله .

قلت: وفي الحديث عن عنة أبي الزبير وهو مدلس، لكنه حسن لتأييده بروايات أخرى لاسيما يؤيده عمل جماعة من السلف الصالح .

خلاصہ یہ ہے کہ علامہ ابن تیمیہ، علامہ ابن الجوزی، حافظ عقیلی اور علامہ زکریا نے اس حدیث کو موضوعی کہا اور یہ صحیح نہیں ہے، اور امام سیوطی نے صحیح کہا جب کہ امام بیہقی، حافظ عراقی، ابن ناصر اور علامہ سخاوی وغیرہ نے حسن کہا ہے اور یہی صحیح قول ہے۔ نیز فقہاء نے بھی قابل عمل فرمایا ہے۔ علامہ شامی نے نقل فرمایا کہ یہ توسع کسی ایک قسم کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ لباس طعام وغیرہ سب کو شامل ہے۔

قال: إنه لا يقتصر فيه على التوسعة بنوع واحد، بل يعمها في المآكل والملابس وغير ذلك، وأنه أحق من سائر المواسم بما يعمل فيها من التوسعات الغير المشروعة فيها كالأعياد ونحوها. (فتاوى الشامى: ۶/۴۳۰، سعيد). والله تعالى اعلم۔

سفر کے وقت آیت ﴿وما قدر والله... الخ﴾ پڑھنے کا حکم:

سوال: کیا سفر کرتے وقت آیت کریمہ: ﴿وما قدر والله حق قدره... الخ﴾ پڑھنے کا ثبوت کسی حدیث شریف میں ہے یا نہیں؟ اگر حدیث میں ہے تو حدیث کی ضعیف ہے یا صحیح؟

الجواب: کشتی میں یعنی بحری سفر کے موقع پر اس آیت کریمہ کا پڑھنا بعض روایات میں مذکور ہے، لیکن یہ روایات قابل اعتبار نہیں ہیں، اور زمینی سفر میں اس آیت کے پڑھنے کے بارے میں کوئی روایت نظر سے نہیں گذری۔

بحری سفر کے وقت یہ آیت کریمہ پڑھنے کی روایت دو صحابی سے منقول ہے، (۱) حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہ۔ (۲) حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ۔ لیکن دونوں موضوع ہیں۔
ملاحظہ ہو عمل الیوم والمیلہ میں ہے:

(۱) أخبرنا أبو يعلى حدثنا جبارة بن المغلس (ضعيف) ثنا يحيى بن العلاء (متروك، متهم بالوضع) عن مروان بن سالم (متروك، متهم بالوضع) عن طلحة بن عبيد الله العقبلي (مجهول) عن الحسين بن علي رضی اللہ عنہ قال: قال رسول الله ﷺ: "أمان لأمتي من الغرق إذا ركبوا في السفينة أن يقولوا: بسم الله مجرهما و مرسئها إن ربي لغفور رحيم وما قدروا الله حق قدره" الخ. (عمل اليوم والليلة لابن السني ص ۱۳۴، باب ما يقول اذا ركب سفينة).

وأخرجه أبو يعلى (۶۷۸۱)، وابن عساكر في "التاريخ" (۲۸۱/۵۷)، وأخرجه الطبراني في "الدعاء" (۸۰۳)، عن ضيف بن الحجاج (لم أجد من ترجمه)، عن يحيى بن العلاء، عن طلحة بن عبيد الله به.

قلت: اسنادہ موضوع .

حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت ملاحظہ ہو:

أخرجه الطبراني في "الكبير" (۱۲۴/۱۲۴)، وفي "الأوسط" (۱۸۴/۶)، وفي "الدعاء" (۸۰۴) من طريق نهشل بن سعيد (متروك وكذبه اسحاق بن راهويه)، عن الضحاک بن مزاحم (كثير الارسال. كان شعبة لا يحدث عنه وينكر أن يكون لقي ابن عباس)، عن ابن عباس مرفوعاً .

البتہ زمینی سفر کے لئے دوسری دعائیں احادیث سے ثابت ہیں۔

ملاحظہ ہو "الأذکار" میں ہے:

وروینا فی کتب أبی داؤد و الترمذی و النسائی بالأسانید الصحیحة عن علی بن ربیعۃ قال: ”شهدت علی بن أبی طالب ؓ أتى بدابة لیسرکیها، فلما وضع رجله فی الركاب قال: بسم الله فلما استوی علی ظهرها قال الحمد لله الذی سخر لنا هذا وما کناله مقرنین وإننا إلی ربنا لمنقلبون ثم قال: الحمد لله ثلاث مرات، ثم قال: الله أكبر ثلاث مرات ثم قال: سبحانک إنی ظلمت نفسی فاغفر لی إنه لا یغفر الذنوب إلا أنت، ثم ضحک فقیل یا أمیر المؤمنین من أي شیء ضحکت؟ الخ“.

وروینا فی صحیح مسلم فی کتاب المناسک عن عبد الله بن عمر ؓ ”أن رسول الله ﷺ کان إذا استوی علی بعبیره خارجاً إلی سفره کبر ثلاثاً ثم قال: سبحان الذی سخر لنا هذا إلی آخر الآیة۔ اللهم إنا نستلک فی سفرنا هذا البر و التقوی و من العمل ما ترضی! اللهم هون علینا سفرنا هذا و اطوّرنا بعده، اللهم أنت الصاحب فی السفر و الخلیفة فی الأهل، اللهم إنی أعوذ بک من وعشاء السفر و کآبة المنظر و سوء المنقلب فی المال و الأهل، و إذا رجع قالهن و زاد فیهن، آتبون تائبون عابدون (ربنا حامدون)“ هذا لفظ رواه مسلم. (الأذکار ص ۱۹۷، ۱۹۸). والله ﷻ اعلم۔

”کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین“ کی تحقیق:

سوال: یہ حدیث ”کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین“ صحیح ہے؟

الجواب: محدثین کے ہاں اس حدیث کی کوئی اصل نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو موضوعات کبیر میں ہے:

قال السخاوی: لم أقف علیه بهذا اللفظ فضلاً عن زیادة و کنت نبیاً فلا آدم ولا ماء و لا طین، و قال العسقلانی: فی بعض أجوبته أن زیادة ضعیفة و ما قبلها قوي و قال الزرکشی: لا أصل له بهذا اللفظ و لکن فی الترمذی متی کنت نبیاً قال: و آدم بین الروح و الجسد و فی

صحیح ابن حبان والحاکم عن العرباض بن ساریة: إني عبد الله لمکتوب خاتم النبیین وأن آدم لمنجدل فی طینہ، قال السیوطی وزاد العوام: ولا آدم ولا ماء ولا طین، ولا أصل له أيضاً یعنی بحسب منہ وإلا فهو صحیح باعتبار معناه لما تقدم وبحديث كنت أول النبیین فی الخلق وآخرهم فی البعث رواه ابن أبي حاتم فی تفسیره وأبو نعیم فی الدلائل عن أبي هريرة كما ذكره السیوطی وله شاهد من حديث مسبرة الفخر بلفظ: وكنت نبياً وآدم بین الروح والجسد، أخرجه أحمد والبخاری فی تاریخه وصححه الحاکم (الموضوعات الكبير ص ۹۲، و المقاصد الحسنة ص ۳۳۲).

البتہ بالفاظ دیگر: ”و كنت نبياً وآدم بین الروح والجسد“ چند صحابہ کرام سے مروی ہے:

(۱) حضرت ابو ہریرہؓ۔ (۲) حضرت میسرہؓ۔ (۳) حضرت عبداللہ بن عباسؓ۔ (۴) حضرت عرباض بن ساریہؓ وغیرہ۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت امام ترمذیؒ نے اپنی سنن (۳۶۰۹) میں بیان کی ہے، اور حسن فرمایا ہے۔

(۲) حضرت میسرہؓ کی روایت امام طبرانیؒ نے ”المعجم الكبير“ (۸۳۴/۳۵۳/۲۰) میں اپنی سند سے

بیان کی ہے علامہ بیہقیؒ نے فرمایا: ”رجاله رجال الصحيح“۔ (مجمع الزوائد: ۸/۴۰۹)۔

(۳) حضرت عرباض بن ساریہؓ کی روایت یاس الفاظ: ”إني عبد الله في أول الكتاب لخاتم

النبیین، وأن آدم لمنجدل فی طینہ...“ دو طریق کے ساتھ مروی ہے: پہلے کی تخریج

بزار (۴۱۹۹) حاکم (۶۰/۲)، طبرانی (الکبیر: ۱۸/۲۵۳/۶۳۱، ومسند الشاميين: ۱۴۵۵)، بیہقی (الشعب: ۱۳۲۲)،

ابو نعیم (حلیۃ الاولیاء: ۶/۹۰)، وابن عساکر (التاریخ: ۱/۱۶۸) وغیرہ نے کی ہے۔ اور حاکم نے صحیح

الاستاد فرمایا، اور امام ذہبیؒ نے موافقت کی ہے۔ لیکن اس کی سند میں ابو بکر بن ابی مریم الغسانی ضعیف ہے۔

دوسرے طریق کی تخریج امام احمد (۱۷۱۵۰، ۱۷۱۵۱)، وابن حبان (۶۴۰۴)، و امام طبرانی (فی الکبیر:

۱۸/۲۵۲/۶۳۰، وغیرہ نے کی ہے۔ اور اس کی سند صحیح ہے۔

نبی ﷺ کے پہلے پیدا ہونے سے متعلق شرح مواہب لدنیہ میں ہے۔ ملاحظہ ہو:

القلوب بین طرقہ وأن له أصلاً والكتاب سيطع إن شاء الله بتحقيق الشيخ عصام عرار الحسيني. (تعليقات ضوء المعالي للشيخ محمد عدنان درويش ص ۵۴).

”الاول“ اور ”الآخر“ اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے، سورۃ الحدید میں ہے: ﴿هو الاول والآخر والظاهر والباطن﴾.

تفسیر روح المعانی میں ہے:

هو الاول: هو الاول السابق على جميع الموجودات فهو سبحانه موجود قبل كل

شيء، هو الآخر: الباقي بعد فنائها، هو الآخر بعد كل شيء. (روح المعاني: ۱۶۵/۲۷).

اور یہی تفسیر و تشریح تمام تفاسیر میں منقول ہے یعنی هو الاول و الآخر صرف اللہ ہی ہے، لہذا ان صفات کو کسی دوسرے کے لئے استعمال کرنا کفر ہے۔ ہاں اگر کسی نے حضور ﷺ کے لئے استعمال کیا تو کفر نہیں ہے جب کہ تاویل کر کے یوں کہتا ہو کہ حضور ﷺ اس معنی میں اول ہیں کہ سب سے پہلے نبوت آپ کو ملی جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: ”كنت نبياً و آدم بين الروح والجسد“ اور آخر اس معنی میں کہ ”هو آخر الأنبياء بعث“ اس عقیدہ کے ساتھ کہنے میں کوئی حرج نہیں۔ واللہ اعلم۔

ملک الموت کے نام کی تحقیق:

سوال: ملک الموت کا نام کیا ہے جو عزرائیل مشہور ہے وہ درست ہے یا اسماعیل دونوں کے بارے

میں روایات کا کیا مرتبہ ہے؟

الجواب: قرآن وحدیث میں صراحۃً فقط لفظ ”مَلَكُ الموت“ (موت کا فرشتہ) کا تذکرہ ہے،

اس کا نام قرآن یا صحاح میں کہیں مذکور نہیں ہے، البتہ بعض ضعیف آثار میں عزرائیل آیا ہے، ابن کثیرؒ نے ”البدایہ والنہایہ“ اس کے ضعف کی طرف میں اشارہ کیا ہے۔

تفسیر ابن کثیر میں ہے:

”قال تعالى: ﴿قُلْ يَتُوبُ لَكُمْ مَلِكُ الْمَوْتِ الَّذِي وَكَّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تَرْجِعُونَ﴾
 قال: الظاهر من هذه الآية أن ملك الموت شخص معين من الملائكة، كما هو المتبادر من
 حديث البراء المتقدم ذكره في سورة إبراهيم وقد سمي في بعض الآثار بعزرائيل وهو
 المشهور“۔ (تفسير ابن كثير: ۳/۵۰۴)۔

تفسیر قرطبی میں ہے:

(ملك الموت) واسمه عزرائيل ومعناه عبد الله. (تفسير قرطبي: ۱۴/۶۲)۔

احکام القرآن (حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ) میں ہے:

يدل على ذلك أن الملك الموت المتولى على قبض الأرواح وهو عزرائيل عليه
 السلام . (احکام القرآن: ۳/۲۸۱، إدارة القرآن)۔
 روح المعانی میں ہے:

والذي ذهب إليه الجمهور أن ملك الموت لمن يعقل وما لا يعقل من الحيوان واحد
 وهو عزرائيل ومعناه عبد الله. (روح المعاني: ۲۱/۱۲۶)۔
 البدايه والنهايه میں ہے:

”وأما ملك الموت فليس بمصرح باسمه في القرآن ولا في الأحاديث الصحاح
 وقد جاء تسميته في بعض الآثار بعزرائيل . (البداية والنهاية: ۱/۵۱، باب ذكر خلق الملائكة وصفاتهم)۔
 درمنثور میں ہے:

عن أشعث بن شعيب قال: سأل إبراهيم ملك الموت واسمه عزرائيل وله عينان في
 وجهه. (الدر المنثور: ۶/۵۴۲)۔ واللہ اعلم۔

اسماعیل کے بارے میں تحقیق:

حافظ بیہقی کی روایت میں ملک الموت کے بارے میں یہ الفاظ ہیں:

”...وجاء معه ملك، يقال له إسماعيل... ثم قال: جبريل هذا ملك الموت،

يستأذن عليك، ما استأذن على آدمي قبلك... الخ“۔ (أخرجه البيهقي في دلائل النبوة: ۲۶۸/۷، وكذا في مشكاة المصابيح: ۲۹۹/۳)۔

وفي إسناده: القاسم بن عبد الله بن عمر بن حفص متروك، رماه أحمد بالكذب.

وفي مرقاة المفاتيح: قال ميرك: وليس بصحيح وقال العسقلاني: هذا الحديث

واهى الإسناد أى ضعيف بخصوص هذا السند. (مرقاة المفاتيح: ۲۲۵/۱۰)۔

امام بیہقی نے اپنی سند سے ایک دوسری روایت بیان کی ہے، لیکن وہ بھی ضعیف ہے۔ ملاحظہ ہو:

أخبرنا أبو عبد الله الحافظ قال: أخبرنا أبو سعيد أحمد بن محمد بن عمر الأحمصي

قال: حدثنا الحسين بن حميد بن الربيع قال: حدثنا عبيد الله ابن أبي زياد قال: حدثنا سيار بن

حاتم قال: ”لما كان قبل وفاة النبي بثلاث... فلما كان يوم الثالث، هبط إليه جبرئيل معه

ملك الموت، ومعهما ملك فى الهواء يقال له: إسماعيل على سبعين ألف ملك

...“۔ (أخرجه البيهقي دلائل النبوة: ۲۱۰، ۲۱۱/۷)۔

اس روایت میں اسماعیل تیسرے فرشتے کا نام ہے جو جبرئیل اور ملک الموت کے ساتھ آیا تھا۔

وفيه: سيار بن حميد بن الربيع، وهو ضعيف. راجع: (تهذيب التهذيب: ۲۶۳/۴، ۲۸۰۹)۔

والحسين بن حميد كذاب، لا يعتمد على روايته. راجع: (سير أعلام النبلاء: ۷۶/۱۱، وميزان

الاعتدال: ۵۶/۳)۔

اسی طرح عبید اللہ بن زیاد کی بھی بعض حضرات نے تضعیف کی ہے۔ دیکھئے: (الکامل فی ضعفاء الرجال: ۳۳۷/۴)۔

خلاصہ یہ ہے کہ جن احادیث میں ملک الموت کا نام اسماعیل مذکور ہے وہ روایات ضعیف روایات (سیار بن

حاتم اور حاتم بن حمید بن الربیع) کی وجہ سے لائق جنت نہیں ہے۔ نیز جس طرح اللہ رب العزت نے موت کے وقت

کو پوشیدہ رکھا ہے اسی طرح ملک الموت کے نام کو بھی پوشیدہ رکھا ہے۔ واللہ اعلم۔

حدیث: ”لا صلاة له“ کی تحقیق:

سوال: ”عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ سمع رجلا يتغنى من الليل فقال: لا صلاة له

لا صلاة له“۔ اس حدیث کی کیا حیثیت ہے؟

الجواب: محدثین نے اس حدیث کو موضوعات میں نقل کرنے کے بعد درج ذیل تبصرہ فرمایا ہے۔

هذا حديث لم يصح ، قال يحيى بن معين : سعيد ليس بثقة أحاديثه بواطيل وقال

النسائي : متروك الحديث . (الموضوعات: ۱۱۵/۳)۔

وفي تنزيه الشريعة : حديث ابن مسعود ... الخ ، ولا يصح فيه سعيد بن سنان . قلت : قال

ابن حجر في التقریب (ص ۱۲۳) سعيد بن سنان متروك ورماه الدارقطني وغيره بالوضع .

(تنزيه الشريعة: ۲/۲۲۳)۔

وقال الذهبي في الميزان : سعيد بن سنان ضعفه أحمد ، وقال يحيى ليس بثقة ، وقال

مرة ليس بشيء ، وقال الجوزجاني : أخاف أن تكون أحاديثه موضوعة ، وقال البخاري : منكر

الحديث . (الميزان للذهبي: ۲/۳۳۳)۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے لائق حجت نہیں ہے۔ واللہ ﷻ اعلم۔

حدیث ”إن الله بعثني هدى ورحمة للعالمين...“ کی تحقیق:

سوال: حدیث ”إن الله بعثني هدى ورحمة للعالمين وأمرني بمحق المعازف“ کی کیا

حیثیت ہے؟

الجواب: یہ حدیث ضعیف ہے۔ ملاحظہ ہو:

حدثنا أبو داود قال حدثنا الفرج بن فضالة (ضعيف) عن علي بن يزيد (ضعيف) عن

القاسم بن عبد الرحمن (مختلف فیہ) مولیٰ یزید بن معاویہ عن ابي امامة قال: قال النبی ﷺ: ”إن الله بعثني هدى ورحمة للعالمين وأمرني بمحق المعازف والمزامير والآثار والصليب وأمر الجاهلية“۔ (مسند أبوداؤد الطيالسي، رقم: ۱۶۳۰)۔

وأخرجه الإمام أحمد في ”مسنده“ (۲۲۲۱۸، ۲۲۳۰۷)، والطبراني في ”الكبير“ (۷۸۰۳/۱۹۶/۸)۔ قال الهيثمي في ”المجمع“ (۶۹/۵، دار الفکر): علي بن یزید ضعیف۔
قلت: والفرج بن فضالة ضعيف أيضاً۔

قال ابن الجوزی فی ”العلل المتناهیة فی الأحادیث الواهیة“ (۸۷۴/۲): هذه الأحادیث ليس فيها شيء يصح، فإن القاسم ليس بشيء، قال ابن حبان: كان يروي عن أصحاب رسول الله المعضلات، وقال أحمد: هو منكر الحديث حدث عنه علي بن يزيـد أعاجيب (لكن وثقه البخاري، وابن معين، والترمذي كما في التحريـر) وعلي بن يزيـد قال فيه أحمد ويحيى: ليس بشيء وقد أضيف إليه فرج بن فضالة قال ابن حبان: لا يحل الاحتجاج به. والله ﷻ اعلم۔

حدیث ”مسح العينين“ کی تحقیق:

سوال: کیا یہ حدیث صحیح ہے کہ اذان میں جب مؤذن ”أشهد أن محمد رسول الله“ کہے تو اس کو سن کر انگوٹھے چوم کر آنکھوں کو لگانے چاہئے؟

الجواب: اس حدیث پر کلام ہے، بقول سخاوی یہ حدیث صحیح نہیں ہے اور جو روایت حضرت خضر سے مروی ہے اس کے روایات مجہول ہونے ساتھ سند بھی منقطع ہے، اس لیے یہ حدیث قابل استدلال نہیں۔ اس حدیث پر ائمہ جرح و تعدیل کے بھرہ کے لئے دیکھئے:

(الموضوعات السکبر، ص ۱۰۸، بالمقاصد الحسنہ ص ۳۸۳، الاسرار المرفوعة فی الاخبار الموضوعه، ص ۲۱۰، رقم ۸۲۹)۔

نیز فتاویٰ کنز العباد اور فتاویٰ صوفیہ وغیرہ میں اس کا ذکر ہے لیکن یہ فتاویٰ قابل اعتماد نہیں ہیں، اس کے

علاوہ یہ عمل آنکھوں کی بیماری کا علاج بتایا گیا ہے ثواب کی نیت سے نہیں کرنا چاہئے۔ واللہ اعلم۔

اللہ کے راستے میں ثواب والی روایت کی تحقیق:

سوال: تبلیغی جماعت میں جانے والے حضرات کی نماز کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کی ایک نماز کا ثواب ۴۹ کروڑ ہے اس کا ثبوت ہو تو بتلا دیجئے اور اگر کوئی ثبوت ہے تو کیا تبلیغ میں جانے والے کی نماز کا ثواب مسجد الحرام کی نماز سے بھی زیادہ ہے، کیونکہ مسجد الحرام میں ایک نماز کا ثواب ایک لاکھ ہے؟

الجواب: تبلیغی حضرات جو بات کہتے ہیں یہ ان کی خصوصیت نہیں بلکہ عام ہے، جو بھی اللہ کے راستے میں نکلے خواہ جہاد کے لئے، طلب علم کے لئے یا حج و عمرہ کے لئے، یا کسی اور دینی نسبت سے وہ اس ثواب کا مستحق ہوگا اسی طرح یہ فضیلت ایک روایت سے نہیں لی گئی بلکہ دو حدیثوں کو ملا کر تبلیغی حضرات یہ بات کہتے ہیں۔ پہلی حدیث:

”عن جماعة من الصحابة مرفوعاً: من أرسل بنفقة في سبيل الله... ومن غزى بنفسه في سبيل الله وأنفق في وجه ذلك فله بكل درهم سبع مائة ألف درهم، ثم تلا هذه الآية والله يضاعف لمن يشاء“۔ (رواه ابن ماجه باب فضل النفقة في سبيل الله، ص ۱۹۸)۔

قلت: إسناده ضعيف؛ فيه: الخليل بن عبد الله وهو مجهول.

وقال بشار عواد: إسناده ضعيف لأجل الخليل بن عبد الله... الخ. (سنن ابن ماجه بتعقيق

بشار عواد: ۵۶/۴)۔

وبا لجملة فالحدیث ضعیف لکن يعمل بہ فی فضائل الأعمال .

یعنی جس نے اللہ کی راہ میں اپنی جان سے جہاد کیا اور اللہ کے راستے میں ایک درہم بھی خرچ کیا تو اس کو ہر درہم کے بدلہ سات لاکھ درہم کا ثواب ملے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ راہِ خدا میں ایک درہم کا خرچ کرنا سات لاکھ درہم خرچ کرنے کے برابر ہے۔

تنبیہ: لیکن قابل اشکال بات یہ ہے کہ حدیث شریف میں ”غزی“ کا لفظ ہے جو خاص معنی یعنی میدان کارزار میں دشمن پر حملہ آور ہونے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، لہذا اس کو دیگر معانی مثلاً دعوت و تبلیغ، طلب علم وغیرہ میں استعمال کرنا غالباً مناسب نہیں معلوم ہوتا۔

یہ اشکال مولانا مفتی رشید احمد لکھیا نئی صاحب نے فرمایا ہے۔
ملاحظہ ہو حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب فرماتے ہیں:

اگر ان دونوں حدیثوں کو قابل استدلال تسلیم بھی کر لیا جائے تو چونکہ ان میں سے ایک روایت میں ”من غزی بنفسه“ کی تصریح ہے، اس لیے اس موقع پر فی سبیل اللہ میں عموم مراد لے کر اس فضیلت کو دین کے دوسرے شعبوں کے لیے عام و شامل ماننے کی کوئی گنجائش نہیں، بلکہ یہ فضیلت صرف غزوہ کرنے والے یعنی کفار کے خلاف برسر پیکار مجاہدین کے ساتھ خاص ہوگی۔ (احسن الفتاویٰ: ۱۸۳/۹)۔
اہل لغت کے چند اقوال ملاحظہ ہو:

القاموس المحيط میں ہے:

غزاه وغزواً أرادہ وطلبہ وقصدہ والعدو: سار إلى قتالهم وانتہابہم، غزواً وغزواً وغزاةً. (القاموس المحيط: ۱/۱۶۹۸ ہو کذا فی المعجم الوسيط، ص: ۶۵۲)۔

وفی المحيط الأعظم (۶/۳۸): الغزو: السير إلى قتال العدو وانتہابہ.

لیکن بخاری شریف کی حدیث ”من جہز غازیاً فی سبیل اللہ فقد غزی ومن خلف غازیاً فی سبیل اللہ فقد غزی“ (۱/۵۹۸) سے پتہ چلتا ہے کہ کبھی کبھی غزوہ غیر قتال میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

دوسری حدیث:

عن سهل بن معاذ عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: إن الصلاة والصيام والذكر يضاعف على النفقة في سبيل الله ﷻ بسبع مائة ضعف“.

رواہ أبو داؤد: (۱/۳۳۸، باب فی تضعیف الذکر فی سبیل اللہ عزوجل، ط: سعید)، و الحاکم

(رقم: ۲۴۱۵)، وقال: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي، وأخرجه البيهقي في ”الكبرى“ (۹/۱۷۲)۔

قلت: إسناده ضعيف؛ فيه: زبان بن فائد المصرى، قال أحمد: أحاديثه مناكير. وقال ابن معين: شيخ ضعيف. وقال ابن حبان: منكر الحديث جداً يتفرد عن سهل بن معاذ بنسخة كأنها موضوعة لا يحتج به. وقال الساجي: عنده مناكير. (تهذيب التهذيب: ۳/۲۷۴/۲۰۶۷).

(۲) وسهل بن معاذ بن أنس الجهني، قال ابن معين: ضعيف. قلت (ابن حجر): لا يعتبر حديثه ما كان من رواية زبان بن فائد عنه وذكره في الضعفاء فقال: منكر الحديث جداً. (تهذيب التهذيب: ۴/۲۳۴/۲۷۶۰، وتحريم التقريب، ج ۲).

وقال المناوي: وهو حديث ضعيف لضعف زبان بن فائد. (التيسير بشرح الجامع الصغير للمناوي: ۱/۵۹۲/۲۴۹۸).

وبالجملة فالحديث ضعيف لكن يعمل به في فضائل الاعمال.

یعنی اللہ کے راستے میں نماز، روزہ اور ذکر کا ثواب اللہ کے راستے میں خرچ کے مقابلہ میں سات سو گناہ زیادہ ہے۔ اس سات لاکھ کو سات سو سے ضرب دیں تو ۴۹۰ ملین یعنی ۴۹ کروڑ بن جاتے ہیں اس ۴۹ کروڑ والی روایت کی یہ حقیقت ہے۔

پھر اس ۴۹ کروڑ کے ثواب میں اور مسجد الحرام کے ثواب میں کوئی تقابل مقصود نہیں ہے، جیسا کہ اگر کہا جائے کہ فلاں شخص سب سے بہتر ہے، تو اس بات سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ صحابہ سے بھی بہتر اور افضل ہو گیا؛ کیوں کہ دونوں میں کوئی تقابل مقصود نہیں ہے۔ اسی طرح یہاں جو ثواب بیان ہوا اس میں اور مسجد الحرام کے ثواب میں کوئی تقابل نہیں۔

تاہم اگر تقابل کیا جائے تو ایک روایت کے مطابق مسجد حرام کا ثواب ایک لاکھ سے زیادہ بنتا ہے۔ ملا علی القاریؒ نے شرح مشکوٰۃ میں ایک حدیث کے ذیل میں لکھا ہے:

”قال رسول الله ﷺ: صلاة الرجل في بيته بصلاة أى تحسب بصلاة واحد وصلاته في مسجد القبائل بخمس وعشرين صلاة أى بالإضافة إلى صلاة في بيته لا مطلقاً وصلاته في المسجد الذي يجمع فيه بخمس مائة صلاة أى بالنسبة إلى مسجد الحي وصلاته في

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر میں نماز پڑھے تو ایک نماز کا ثواب ملتا ہے اور اگر اپنے محلہ کی مسجد میں نماز پڑھے تو اس سے ۲۵ گنا زیادہ ثواب ملتا ہے اور اگر جامع مسجد میں نماز پڑھے تو اس کو (۲۵ x ۵۰۰ مساوی ۱۲۵۰۰) ثواب ملتا ہے اور اگر مسجد اقصیٰ میں نماز پڑھے تو اس کو (۱۲۵۰۰ x ۵۰،۰۰۰ مساوی ۶۲۵۰،۰۰۰) ثواب ملتا ہے اور اگر مسجد نبویؐ میں نماز پڑھے گا تو اسے (۶۲۵،۰۰۰ x ۵۰،۰۰۰ مساوی ۳۱،۲۵۰،۰۰۰) ثواب ملے گا اور اگر مسجد حرام میں نماز پڑھے گا تو اسے (۳۱،۲۵۰،۰۰۰ x ۳۱۲۵۰،۰۰۰ ق

قال البيهقي: يزيد بن سنان ليس بالقوي في الحديث وروى من وجه آخر ضعيف عن ابن عمر مرفوعاً.

آخرجه الطبراني في "الكبير" (۱۳۴۷۹/۴۰۱/۱۲)، وفي "الأوسط" (۴۱۵۹) من طريق عبد السلام بن حرب (ثقة حافظ له مناكير)، عن حجاج (ابن ارطاة، مدلس)، عن القاسم بن الوليد والقاسم بن أبي بزة، عن طلحة بن مصرف، عن مجاهد، عن ابن عمر قال: سأل رجل النبي صلى الله عليه وسلم عن رمى الجمار ماله فيه؟ فسمعتة يقول: تجد ذلك عند ربك أحوج ماتكون إليه. إسناده ضعيف.

حضرت ابوسعیدؓ کی موقوف روایت امام بیہقی نے سنن کبریٰ (۱۳۸/۵) میں بیان فرمائی ہے۔ لیکن اس کی سند میں سفیان بن محمد مجہول ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی موقوف روایت ملاحظہ ہو:

عن أبي الطفيل قال: سألت ابن عباس عن الحصی الذي يرمى في الجمار منذ قام الإسلام، فقال: ما تقبل منهم رفع وما لم يتقبل منهم ترك ولولا ذلك لسد ما بين الجبلين، (وفيه محمد بن يونس القرشي ضعيف).

وروي عن سفیان الثوري عن أبي الخيثم عن أبي الطفيل عن ابن عباس قال: وكل به ملك ما تقبل منه رفع وما لم يتقبل منه ترك. (وفيه سفیان بن محمد وهو مجهول). (رواه البيهقي في سننه الكبرى: ۱۲۸/۵).

معلوم ہوا کہ یہ روایات ضعیف ہیں۔ لیکن اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ پہلے زمانے میں اس کے اٹھانے کا انتظام نہیں تھا حالانکہ خود آنحضرت ﷺ کے زمانے میں دو حج مسلمانوں نے کئے تھے ایک حج ابو بکر صدیقؓ کی امارت میں ہوا، اور دوسرے میں آپ ﷺ بنفس نفیس موجود تھے مگر کنکریوں کی تعداد بہت کم تھی جس سے پتہ چلتا ہے کہ مقبول کنکریاں اٹھائی جاتی تھیں۔ اور مردود باقی رہ جاتی تھیں، مگر روایات کے ضعف کو دیکھتے ہوئے یہ بات یقینی نہیں بلکہ ممکن یا گمان کے درجے میں ہے۔ واللہ اعلم۔

تسحرت مع النبی ﷺ ہو النهار... ”اس حدیث کی تحقیق:

سوال: ایک حدیث میں آیا ہے کہ صحابہ کرام نے صبح کی روشنی میں کھانا کھایا اور روزہ رکھا اس حدیث کی کیا حیثیت ہے؟ اور اس کی کیا توجیہ ہے جبکہ آیت کریمہ: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ کے خلاف ہے؟

الجواب: ملاحظہ ہوا بن ماجہ شریف میں ہے:

عن حذيفة رضی اللہ عنہ قال: تسحرت مع رسول الله ﷺ هو النهار إلا أن الشمس لم تطلع. (رواه ابن ماجه: ۱/۱۲۱).

وأخرجه أحمد في ”مسنده“ (۳۹۶/۵ و ۳۹۹ و ۴۰۰ و ۴۰۵)، والنسائي في ”سننه المجتبى“ (۳۰۳/۱)، وفي ”سننه الكبرى“ (۷۷/۲).

قال الدكتور بشار عواد في تعليقه على ابن ماجه: إسناده صحيح.

وقال الذهبي: هو حديث حسن الإسناد وكذلك رواه سفيان الثوري عن عاصم لكن رواه شعبة عن عدي بن ثابت عن زرع عن حذيفة موقوفاً وكذلك رواه صلة بن زفر عن حذيفة لم يرفعه أخرجه النسائي من هذه الطرق وابن ماجه. (معجم المحدثين للذهبي: ۱/۶۴).

اس روایت کی سند میں ایک راوی ہے عاصم بن ابی الجود۔ بعض حضرات نے ان کے حافظہ پر کلام کیا ہے لیکن اکثر حضرات نے توثیق کی ہے۔ ملاحظہ ہو: (تہذیب الکمال مع تعقیق الدكتور بشار عواد: ۱۳/۳۷۷).

نیز ملاحظہ ہو تحریر القریب میں ہے:

بل ثقة يهم، فهو حسن الحديث، وقوله (ابن حجر) ”صدوق له أو هام“ ليس بجيد، فقد وثقه يحيى بن معين، وأحمد بن حنبل، أبو زرعة الرازي، ويعقوب بن سفيان، وابن حبان، وجعله ابن معين من نظراء الأعمش، وإن فضل هو وأحمد الأعمش عليه وكل هؤلاء

وثقوه مع معرفتهم ببعض أو هامه اليسيرة . (تحریر التقریب: ۱۶۵/۲)۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ راوی ثقہ ہے اور حدیث بھی درجہ حسن سے کم نہیں۔

جب حدیث صحیح ہے تو اس کی مناسب تاویل ملاحظہ ہو:

(۱) نہار سے مراد قرب نہار اور شمس سے مراد فجر ہو، یہ تاویل بعید ہے۔

(۲) یہ خصوصیت ہے لیکن یہ بھی بعید ہے۔

(۳) ”من قبیل الانتقال من السهولة إلى الصعوبة“ ہے جیسے عبادات میں ہوا ہے، نماز میں

صلاتین سے ۵ نمازوں کی طرف انتقال، عاشوراء سے رمضان کی طرف انتقال، اسی طرح یہاں بھی آسانی تھی کہ سورج کی روشنی تک کھاتے رہو پھر سختی ہوئی پھر آیت کریمہ اور متواتر احادیث پر عمل شروع ہوا یعنی صبح صادق کے ساتھ ہی کھانا پینا بند ہو گیا۔

قال العلامة السندھی فی حاشیته علی النسائی: الظاهر أن المراد بالنهار هو النهار

الشرعی والمراد بالشمس الفجر والمراد أنه فی قرب طلوع الفجر حیث یقال: إنه النهار

نعم ما كان الفجر طالعاً. (حاشیة السندی علی النسائی: ۳۰۳)۔

قال الشيخ عبد الغنی المجددی: هذا كناية عن كمال تأخير السحور یقال لمن قارب

الشيء أنه دخل فيه وكقوله تعالى: إذا بلغن الأجل أي قاربن الأجل أو أنه كنى عن الصبح

الكاذب لأن الصبح الكاذب إذا أضاء وهم الناظر أن الصبح الصادق قد طلع أو يحمل هذا

على الخصوص، وفي بعض النسخ عقيب هذا الحديث قال أبو إسحاق: حديث حذيفة

منسوخ ليس بشيء ۶. (انجاح الحاجة حاشیة سنن ابن ماجہ: ۱/۱۲۱)۔

وقال أبو جعفر الطحاوی: وقد یحتمل حديث حذيفة ؓ عندنا والله أعلم أن يكون

قبل نزول قوله تعالى: وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من

الفجر. (شرح معانی الآثار: ۱/۳۷۸)۔

قال ابن حزم: هذا كله على أنه لم یكن یبیین لهم الفجر بعد، فبهذا تتفق السنن مع

القرآن. (المحلی: ۶/۲۳۲، مسئلة ولا يلزم صوم فی رمضان ولا فی غیره).

وقال ابن القيم: قالوا: وأما حديث حذيفة فمعلول وعلته الوقف... (حاشية ابن قيم: ۶/۳۴۱).

مزید ملاحظہ ہو: (عمدة القاری: ۸/۶۷، معارف السنن: ۵/۳۶۳، واحکام القرآن لمولانا ظفر احمد التھانوی: ۱/۲۴۲، وفتح الباری: ۴/۱۳۹، واللہ اعلم).

حدیث ”وضع الیدین تحت السرة“ کی تحقیق:

سوال: ”وضع الیدین تحت السرة فی الصلاة“ حدیث کی کیا حیثیت ہے؟

الجواب: یہ حدیث صحیح ہے اور قابلِ حجت ہے اور دوسری روایتوں کے مقابلہ میں قوی ہے۔

ملاحظہ ہو مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے:

حدثنا وكيع عن موسى بن عمير عن علقمة بن وائل بن حجر عن أبيه قال: ”رأيت

النبي ﷺ وضع يمينه على شماله في الصلاة تحت السرة“. (رواه ابن أبي شيبة في مصنفه ۱/۳۹۰).

قال الشيخ محمد عوامة في تعليقه على ”المصنف“ (۳/۳۲۰/۳۹۵۹): هذا إسناد

صحيح، والصواب سماع علقمة من أبيه... (وقد حققه وعلق عليه بتعليق حسن، فراجع).

آثار السنن میں ہے:

قال الحافظ قاسم بن قطلوبغا في ”تخريج أحاديث الاختيار شرح المختار“: هذا سند

جيد، وقال العلامة محمد أبو الطيب المدني في ”شرح الترمذي“: هذا حديث قوي من

حيث السند، وقال الشيخ عابد السندي في ”طوالع الأنوار“: رجاله ثقات انتهى. قال الإمام

النيموي (۱۳۲۲ھ): إسناده صحيح وسماع علقمة من أبيه ثابت. (آثار السنن ص ۹۰، مع التعييق

الحسن، باب في وضع الیدین تحت السرة).

اس سے معلوم ہو گیا کہ حدیث ہر لحاظ سے صحیح اور قابلِ حجت ہے۔ البتہ یحییٰ بن معین نے ذکر فرمایا ہے کہ

”علقمہ عن أبیه“ کی روایت مرسل ہے جس کو حافظ ذہبیؒ نے میزان میں اور ابن حجر نے تہذیب میں ذکر کیا ہے اسی طرح حافظ صاحب نے التقریب میں بھی ذکر کیا ہے۔

علقمہ بن وائل بن حجر الحضرمی الکوفی صدوق إلا أنه لم یسمع من أبیه. (التقریب،

ص ۲۴۳)۔

لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے، صحیح وہ ہے جو ”التعلیق علی التقریب“ میں مذکور ہے:

والصحيح أنه سمع من أبیه كما صرح البخاری فی التاريخ الكبير والترمذی فی الحدود وفي سنن النسائی فی باب القعود وفي جزء رفع الیدین للبخاری أيضاً تصريح سماعه عن أبیه قال الحافظ في بلوغ المرام في باب صفة الصلاة (رقم: ۳۱۶) بعد ذکر حدیث وائل: رواه أبو داؤد بإسناد صحيح وهذا إنما هو من طریق علقمه عن وائل فليتنه الاثری. (التعلیق علی التقریب للشیخ مولانا ارشاد الحق الاثری، ص ۴۸۹)۔

اسی طرح آثار السنن میں علامہ نیوی (۱۳۲۲ھ) تحریر فرماتے ہیں:

إن حجراً سمعه من علقمه عن وائل وقد سمعه عن وائل نفسه، أخرج أحمد في ”مسنده“ حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة عن سلمة بن كهيل عن حجر أبي العنيس قال: سمعت علقمه بن وائل يحدث عن وائل وسمعت عن وائل... الخ. وأخرج أبو داؤد الطيالسي في ”مسنده“ حدثنا شعبة قال أخبرني سلمة بن كهيل قال سمعت حجراً أبا العنيس قال: سمعت علقمه بن وائل يحدث عن وائل وقد سمعت من وائل أنه... الخ. وأخرج أبو مسلم الكجي في ”سنه“ حدثنا عمرو بن مرزوق حدثنا شعبة عن سلمة بن كهيل عن حجر عن علقمه بن وائل عن وائل وقد سمعه من وائل. (التعلیق الحسن حاشیة آثار السنن، ص ۱۲۵)۔

مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: (تعلیق الشیخ شعیب الأرئوط علی سیر أعلام النبلاء: ۵۷۳/۲، تحت

ترجمة وائل بن حجر بن سعد، وتحفة الاحوذی: ۱۵/۵، وتحریر التقریب: ۳/۴، تحت ترجمة علقمه بن وائل بن

حجر)۔

خلاصہ یہ ہے کہ علقہ کا اپنے والد سے سماع ثابت ہے لہذا یہ حدیث سنداً قوی ہے۔ البتہ علامہ نیوی نے اس حدیث پر یہ اشکال کیا ہے کہ اگرچہ یہ حدیث سنداً قوی ہے لیکن تحت السرة والی زیادتی غیر محفوظ ہونے کی وجہ سے یہ حدیث متناً ضعیف ہے۔ (التعلیق الحسن، ص ۹۱)۔

اس کا جواب تفتیق التعلیق (ص: ۹۱) میں مذکور ہے: اصول حدیث کے قواعد کے لحاظ سے یہ زیادتی مقبول ہونی چاہئے اس وجہ سے کہ سنداً قوی ہے اور راوی پر کوئی کلام بھی نہیں ہے لہذا ثقہ راوی جب کوئی زیادتی نقل کرے تو قبول کی جاتی ہے اور ”علی صدرہ“ والی زیادتی تو ایسا راوی بیان کرتا ہے جس پر بہت کلام ہے لہذا وہ غیر محفوظ ہے۔ البتہ تحت السرة والی زیادتی کے بارے میں کہنا کہ غیر محفوظ ہے یہ بات درست نہیں ہے یہ روایت سنداً و متناً قوی ہے اور متناً جو اضطراب ہے وہ ترجیح کی وجہ سے معزز نہیں ہے کیونکہ ثقہ راوی کی وجہ سے تحت السرة والی روایت کو ترجیح حاصل ہے۔

اس کے علاوہ آثار اور تابعین کے اقوال بھی اس سلسلہ میں مروی ہیں جن میں بعض صحیح بعض حسن اور بعض ضعیف ہیں جن کو امام بیہقی نے سنن کبریٰ میں، امام نیوی نے آثار السنن میں اور ابن ابی شیبہ نے مصنف میں ذکر کیا ہے اسی طرح روایت مذکورہ پر تفصیلی کلام بھی معارف السنن میں حاشیہ آثار السنن اور حاشیہ بیہقی میں درج ہے۔ وہاں رجوع کیا جاسکتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ ”تحت السرة“ والی حدیث دوسری روایتوں کے مقابلے میں قوی ہے اور قابل عمل اور لائق حجت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

”وضع الیدین علی الصدر“ حدیث کی تحقیق:

سوال: ”وضع الیدین علی الصدر فی الصلاة“ حدیث کی کیا حیثیت ہے؟

الجواب: یہ روایت ضعیف ہے اور علی الصدر والی زیادتی غیر محفوظ ہے۔ اس بارے میں چند روایتیں

پہلی روایت: أخبرنا أبو سعید أحمد بن محمد الصوفی أنبأ أبو أحمد بن عدى الحافظ ثنا ابن صاعد ثنا إبراهيم بن سعید ثنا محمد بن حجر الحضرمی (لہ مناکیر) حدثنا سعید (ضعیف) بن عبد الجبار بن وائل عن أبيه عن أمه (مجهولة) عن وائل بن حجر رضی اللہ عنہ قال: حضرت رسول اللہ ﷺ نهض إلى المسجد فدخل المحراب ثم رفع يديه بالتكبير ثم وضع يمينه على يساره على صدره. (رواه البيهقي في الكبرى: ۳۰/۲).

قال ابن الترمذی (۷۴۵ھ) في شرح هذا الحديث: محمد بن حجر بن عبد الجبار بن وائل عن عمه سعید له مناکیر قاله الذهبي وأم عبد الجبار هي أم يحيى لم أعرف حالها ولا اسمها. (الجوهر النقي: ۳۰/۲).

قال البيهقي في السنن الكبرى (۳۰/۲): ورواه أيضاً مؤمل بن إسماعيل (ضعیف) عن الثوري عن عاصم بن كليب عن أبيه عن وائل أنه رأى النبي ﷺ وضع يمينه على شماله ثم وضعهما على صدره. وأخبرنا أبو بكر بن الحارث ثنا أبو محمد بن حيان ثنا محمد بن العباس ثنا محمد بن المثنى ثنا مؤمل بن إسماعيل فذكره.

قال ابن الترمذی: مؤمل هذا قيل: إنه دفن كنه فكان يحدث من حفظه فكثير خطاه كذا ذكر صاحب الكمال وفي الميزان قال البخاري: منكر الحديث وقال أبو حاتم كثير الخطأ، وقال أبو زرعة: في حديثه خطأ كثير. (الجوهر النقي: ۳۰/۲).

آثار السنن میں ہے:

عن وائل بن حجر قال صليت مع رسول الله ﷺ فوضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره. رواه ابن خزيمة في "صحيحه" وفي إسناده نظر وزيادة "على صدره" غير محفوظة. قال النيموي وفي الباب أحاديث أخر كلها ضعيفة. (آثار السنن، ص ۸۳، ۸۸).

قال الشيخ شعيب الأرناؤوط في تعليقه على "مسند أحمد" (۲۹۹/۳۶): وفي باب وضع اليدين على الصدر في الصلاة عن وائل بن حجر عند ابن خزيمة (۴۷۹)، والبيهقي (۳۰/۲)،

بإسنادین ضعیفین .

وعن علي موقوفاً عند الطبري في "التفسير" (۳۰/۳۲۵)، والبيهقي (۲/۲۰، ۳۰) وهو

ضعيف لا اضطراب سنده ومنتہ .

درج کردہ عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کے دو طرق ہیں (۱) طریق میں سعید راوی ضعیف ہے اور ام عبد الجبار مجہول ہے لہذا یہ طریق ضعیف ہے (۲) میں مؤمل بن اسماعیل راوی پر بہت کلام ہے لہذا یہ بھی ضعیف ہے، اس کے علاوہ جتنے بھی طرق ہیں سب میں مؤمل بن اسماعیل ہے جس کی وجہ سے سب ضعیف ہیں۔ اور حافظ ابن قیمؒ نے اعلام الموقعین میں لکھا ہے کہ "علی صدرہ" کی زیادتی صرف مؤمل بیان کرتے ہیں اس کے علاوہ کوئی ذکر نہیں کرتا، اسی طرح یہ روایت نسائی مسند احمد میں زائدہ کے طریق سے اور ابوداؤد میں بشر بن منفصل کے طریق سے اور ابن ماجہ میں عبداللہ بن ادریس کے طریق سے مروی ہے مگر کسی نے بھی یہ زیادتی نقل نہیں کی، اور اس کے علاوہ بیہقی وغیرہ میں آثار بھی مذکور ہیں مگر سب ضعیف ہیں، نیز دوسری کتابوں میں مثلاً معارف السنن، آثار السنن، بیہقی وغیرہ میں تفصیلی کلام موجود ہے، وہاں مراجعت کی جاسکتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ روایت سب طرق سے ضعیف ہے اور "علی صدرہ" کی زیادتی غیر محفوظ ہے، کیونکہ اس زیادتی کو بیان کرنے میں ضعیف راوی ثقات کی مخالفت کرتا ہے۔

(۲) دوسری روایت:

اس بارے میں دوسری روایت بھی ہے، جس کو غیر مقلدین حسن کہتے ہیں یہ روایت حسن ہے لیکن 'علی

صدرہ" کی زیادتی غیر محفوظ ہے۔

ملاحظہ ہو مسند احمد میں ہے:

حدثنا عبد الله حدثني أبي حدثنا يحيى بن سعيد عن سفيان قال: حدثنا سماك عن

قيصة بن هلب (مجهول) عن أبيه قال: رأيت النبي ﷺ ينصرف عن يمينه وعن يساره ورأيت

يضع هذه على صدره ووصف يحيى اليمنى على اليسرى فوق المِفْصَل. (مسند أحمد: ۲۶۶، ۵)

قال الشيخ شعيب الأرناؤوط في تعليقه على "مسند أحمد" (۲۱۹۶۷/۲۹۹/۳۶): صحيح لغيره دون قوله "يضع هذه على صدره"، وهذا إسناد ضعيف لجهالة قبيصة بن هلب.

وقال بعد أسطر: قلنا: وقول الألباني في صفة الصلاة: وضعهما على الصدر هو الذي ثبت في السنة، تَعَتُّ لا وجه له، ففي "بدائع" (الفوائد) (۹۱/۳) لابن القيم: واختلف في موضع الوضع، فعنه [أى: عن الإمام أحمد] فوق السرة، وعنه: تحتها، وعنه: قال أبو طالب سألت أحمد بن حنبل: أين يضع يده إذا كان يُصلي؟ قال: على السرة أو أسفل. وكل ذلك واسع عنده إن وضع فوق السرة أو عليها أو تحتها. انتهى.

اس حدیث کے بارے میں علامہ نیوی لکھتے ہیں: إسناده حسن، لكن قوله: "على صدره" غير محفوظ. (آثار السنن، ص ۸۷).

یہ روایت کئی طرق سے مروی ہے۔

مسند احمد میں یہ روایت یحییٰ بن سعید، وکیع ابو الاحوص اور شریک کے طرق سے مروی ہے دارقطنی (۲۸۵/۱) میں یہ روایت وکیع اور عبد الرحمن بن مہدی کے طرق سے مروی ہے ابن ماجہ (۲۲۶/۱) اور ترمذی (۳۲/۲) میں یہ روایت ابو الاحوص کے طریق سے مروی ہے۔

ان پانچ طرق میں سے صرف یحییٰ بن سعید کے طریق میں "علی صدره" کی زیادتی موجود ہے باقی چار طرق سے صرف "وضع اليمين على الشمال" مروی ہے، پس "علی صدره" کی زیادتی غیر محفوظ ہے۔

مزید ملاحظہ ہو: (مصنف ابن ابی شیبہ/۳۹۰، وسیع سفن کبریٰ: ۲/۲۹۵، ۲۹۵، وشرح السنہ: ۳/۳۱)۔

لیکن ان تمام میں یہ زیادتی موجود نہیں، معلوم ہوا کہ یہ زیادتی غیر محفوظ ہے۔

اس روایت کے الفاظ کے بارے میں علامہ نیوی لکھتے ہیں: ويقع في قلبي أن هذا تصحيف من الكاتب و الصحيح يضع هذه على هذه فيناسبه قوله وصف يحيى اليمنى على اليسرى فوق المفصل ويوافقه سائر الروايات ولعل لهذا الوجه لم يخرج الهيثمي في مجمع الزوائد

والسیوطی فی جمع الجوامع وعلی المتقی فی کنز العمال . (التعلیق الحسن، ص ۸۷)۔

مولانا امین اکاڑوی نے بھی یہی بات لکھی ہے۔ (مجموعہ سائل ۱/۳۹۸)

بعض غیر مقلدین اس روایت کے الفاظ میں تحریف کر کے ”و رأیہ یضع یدہ علی صدرہ“ بیان کرتے ہیں: (فتاویٰ ثانیہ: ۱/۳۵۸، ولا ھدیدی احکام الصلاۃ، ص ۲۲)۔

(۳) تیسری روایت:

غیر مقلدین حضرات ایک اور روایت سے استدلال کرتے ہیں جو مرسل ہے اور اس کو صحیح کہتے ہیں۔
ملاحظہ ہو:

حدثنا أبو توبة حدثنا الهيثم يعني ابن حميد عن ثور عن سليمان بن موسى عن طاوس قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يضع يده اليمنى على يده اليسرى ثم يشد بينهما على صدره وهو في الصلاة. (رواه أبو داود رقم: ۷۵۹)۔

طاوس کی اس مرسل روایت کو البانی صاحب نے صحیح قرار دیا ہے۔ (ارواء الغلیل: ۲/۷۱)۔

لیکن علامہ نیوٹی نے آثار السنن میں اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔ (آثار السنن، ص: ۸۷)۔

اس حدیث کی سند میں دو راوی مختلف ہیں یثیم بن حمید اور سلیمان بن موسیٰ۔

(۱) یثیم بن حمید الغسانی: ابن معین، نسائی، ابوداؤد اور ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہیں لیکن ابوسہر نے ان کی تضعیف کی ہے، اور ان کے بارے میں ”کان ضعیفاً قدرياً“ کہا۔ (تہذیب التہذیب: ۱/۸۱) نیز ان کے بارے میں تقریب میں لکھا ہے ”صدوق رمي بالقدر“۔ (التقریب، ص: ۳۶۷)۔

(۲) سلیمان بن موسیٰ الاموی: یہ مسلم کے راوی ہے اکثر حضرات نے ان کی توثیق کی ہے جیسے کہ ابوسہر، ابن معین، عطاء ابن ابی رباح، دارمی، حیم اور ابو حاتم وغیرہ۔ البتہ امام بخاری نے ان کے بارے میں کہا ”عندہ منا کبر“ اور امام نسائی نے ان کے بارے میں کہا ”أحد الفقهاء وليس بالقوي في الحديث“۔ وقال:

کان في حديثه شيء“۔ تقریب میں ان کے بارے میں لکھا ہے: صدوق فقیہ فی حدیثہ بعض لین

و خولط قبل موته بقليل . (التقریب، ص: ۱۳۶، و انضعفاء لابن الجوزی: ۲/۲۵، ترجمۃ: ۱۵۴۹)۔

سلیمان بن موسیٰ کی وجہ سے علامہ نیمویؒ نے اس حدیث کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔

مزید براں یہ مرسل روایت اس صحیح روایت کے خلاف ہے جس میں ”تحت السورہ“ ہاتھ رکھنے کا ذکر ہے اور وہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ میں موجود ہے، پھر ”تحت السورہ“ ہاتھ رکھنا چونکہ واجب نہیں ہے تو ممکن ہے کبھی کبھی ”فوق السورہ“ بھی رکھا ہو۔ واللہ اعلم۔

”وضع الیدین علی النحر“ کی تحقیق:

بعض حضرات ”علی النحر“ یعنی سینہ سے بھی اوپر ہاتھ رکھنے کے قائل ہیں لیکن یہ قول بلا دلیل ہے معتبر نہیں۔ ملاحظہ ہوا ابو زید بکر بن عبداللہ رقمطراز ہیں:

إن وضع الیدین علی النحر تحت اللحیة هیئة جدیدة لم ترد بها سنة ولا اثر ولا قول معتبر وإنما تولدت من الإیغال فی تطبیق السنن . (لا حدید فی احکام الصلاة ص ۳۳)۔

وروی البیہقی فی ”سننہ الکبریٰ“ عن ابن عباس فی قول اللہ عزوجل ﴿فصل لربک وانحر﴾ قال (ابن عباس): وضع الیدین علی الشمال فی الصلاة عند النحر۔

وقال ابن الترمذی فی شرح هذا الحدیث: روح هذا قال ابن عدی یروی عن ثابت ویزید الرقاشی أحادیث غیر محفوظات، وقال ابن حبان: یروی الموضوعات لا تحل الروایة عنه. وقال ابن عدی: عمرو والنکری منکر الحدیث عن الثقات یسرق الحدیث ضعفه أبو یعلی الموصلی ذکره ابن الجوزی. (السنن الکبریٰ: ۲/۳۰، مع الجوهر النقی)۔

خلاصہ یہ ہے کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ اثر صحیح نہیں ہے وجہ یہ ہے کہ اس کی سند میں روح بن المسیب راوی پر سخت کلام ہے بلکہ ابن حبان نے فرمایا کہ یہ موضوعات نقل کرتے ہیں لہذا ان سے روایت لینا درست نہیں، نیز دوسرے راوی عمرو بن مالک النکری پر بھی کلام ہے ابن عدی نے فرمایا یہ منکر الحدیث ہے اور دوسرے حضرات نے بھی ضعیف قرار دیا ہے، لہذا یہ اثر بھی قابل التفات نہیں۔ واللہ اعلم۔

حدیث ”من أحیی سنّتی عند فساد أمتی...“ کی تحقیق:

سوال: حدیث ”من أحیی سنّتی عند فساد أمتی فله أجر مائة شهید“ کی تحقیق درکار

ہے؟

الجواب: کتب احادیث کی ورق گردانی کے باوجود حدیث بالا کے الفاظ دستیاب نہیں ہوئے۔ البتہ دو

اور احادیث موجود ہیں جو معنی کے اعتبار سے حدیث مطلوب کے بہت قریب ہیں۔ ملاحظہ ہو:

(۱) حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت:

أخرجہ البیہقی فی ”الزهد“ (۲۰۷)، وابن بشران فی ”أمالیہ“ (۵۰۱) و (۷۰۰)، وابن عدی فی ”الکامل“ (۳۲۷/۲) من طریق الحسن بن قتیبہ (ضعیف، متروک): أنبأ عبد الخالق بن المنذر (مجهول)، عن ابن أبي نجیح، عن مجاهد، عن ابن عباس مرفوعاً: ”مَنْ تَمَسَّكَ بِسُنَّتِي عِنْدَ فَسَادِ أُمَّتِي فَلَهُ أَجْرُ مِائَةِ شَهِيدٍ“.

قلت: إسناده ضعيف جداً.

(۲) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ملاحظہ ہو:

أخرجہ الطبرانی فی ”الأوسط“ (۵۴۱۰)، وفی ”الکبیر“ (۱۳۲۰/۵۰/۲۰)، وأبو نعیم فی ”الحلیۃ“ (۲۰۰/۸) من طریق محمد بن صالح العدوی قال: حدثنا عبد المجید بن عبد العزیز، عن أبیه، عن عطاء، عن أبي هريرة رضی اللہ عنہ مرفوعاً بلفظ ”الْمُتَمَسِّكُ بِسُنَّتِي عِنْدَ فَسَادِ أُمَّتِي لَهُ أَجْرُ شَهِيدٍ“.

قال الإمام الطبرانی: لا يروي هذا الحديث عن عطاء إلا عبد العزیز بن أبي رواد، تفرد

به ابنه عبد المجید .

قال أبو نعیم: غریب من حدیث عبد العزیز عن عطاء .

قال الحافظ المنذري فی ”الترغیب“ (۸۰/۱): بإسناد لا بأس به .

قال الحافظ المناوي في "فيض القدير" (۳۳۹/۶): رمز المصنف لحسنه. وقال في "التيسير" (۸۷۹/۲): إسناده حسن .

قال الهيثمي في "المجمع" (۱۷۲/۱): فيه محمد بن صالح العدوي ولم أومن ترجمه وبقية رجاله ثقات .

قلت: إسناده ضعيف لجهالة محمد بن صالح العدوي .

حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی اس قسم کی روایت مروی ہے لیکن موضوع اور منقطع ہے۔ ملاحظہ ہو:

"التمسک بسنتي في دينه في الهرج له أجر مئة شهيد" . (أخرجه ابن بطّة في الابانة الكبرى، ۱۵۱) . (الهرج: الفتنة في آخر الزمان، وشدة القتل وكثرته. وأصل الهرج الكثرة في الشيء والانتساع).

البتة قابل تنبيهات یہ ہے کہ صاحب مشکوٰۃ المصابیح علامہ خطیب تبریزی (م ۷۴۱ھ) نے (مشکوٰۃ شریف: ۱/ ۳۰) اس حدیث کو "أجر مائة شهيد" کے الفاظ سے ذکر فرما کر اس کی نسبت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی طرف کی ہے۔ حدیث بالا کے چند شواہد ملاحظہ ہو:

(۱) عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن من وراءكم زمان صبر للتمسك فيه أجر خمسين شهيداً" فقال عمر: يا رسول الله! منا أو منهم؟ قال: "منكم" . (أخرجه الطبراني في الكبير: ۱۰/ ۱۸۲، ۱۰۳۹۴).

قال الهيثمي في "المجمع" (۲۸۲/۷) دار الفکر: رواه البزار والطبراني... ورجال البزار رجال الصحيح غير سهل بن عامر البجلي وثقه ابن حبان .

(۲) عن عتبة بن غزوان رضی اللہ عنہ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن من وراءكم أيام الصبر، للتمسك فيهن يومئذ بمثل ما أنتم عليه له كأجر خمسين منكم" قالوا: يابني الله! أو منهم؟ قال: "بل منكم" قالوا: يابني الله! أو منهم؟ قال: "بل منكم" . ثلاث مرات أو أربعاً . (أخرجه الطبراني في الكبير: ۱۷/ ۱۱۷، ۲۸۹).

قال الهيثمي في "المجمع" (۲۸۲/۷) دار الفکر: رواه الطبراني في الكبير والأوسط عن

شیخہ بکر بن سہل عن عبد اللہ بن یوسف، وکلاهما قد وثق، وفيهما خلاف.

(۳) حضرت ابو ثعلبہ الخثعمیؓ سے بھی اس قسم کی روایت مروی ہے۔ ملاحظہ ہو: (رواہ ابو داؤد: ۴۳۴۳، والترمذی: ۳۰۵۸، وقال: حدیث حسن غریب). واللہ اعلم۔

”حَمَّ لَا يَنْصُرُونَ“ کی تحقیق، اور گھروں میں بہ نیتِ حفاظت لٹکانا:

سوال: لوگ گھروں میں حفاظت کے لئے ”حَمَّ لَا يَنْصُرُونَ“ لٹکاتے ہیں اس کا ثبوت کیا ہے اور کیا یہ بدعت تو نہیں ہے؟

الجواب: اس سوال میں چند امور تحقیق طلب ہیں:

پہلی بحث:

اس بات کی تحقیق کہ ”حَمَّ لَا يَنْصُرُونَ“ کا ثبوت کیا ہے۔ جہاں تک اس کی اصل کا تعلق ہے تو یہ متعدد صحابہ سے مختلف الفاظ سے مندرجہ ذیل کتب حدیث میں مروی ہے۔

(۱) أخرج الإمام أحمد في ”مسنده“ (۲۷ ۱۶۲ ۱۶۶۱۵)، بسنده عن أبي إسحاق، عن

المهلب بن أبي صفرة عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ”ما أراهم الليلة إلا سبيبتونكم، فإن فعلوا فشعاركم حمَّ لا يَنْصُرُونَ.

قال الشيخ شعيب: إسناده ضعيف بهذه السياقة لضعف شريك: وهو ابن عبد الله

النخعي، وبقية رجاله رجال الشيخين غير المهلب بن أبي صفرة، فقد روى له أصحاب السنن سوى ابن ماجه، وهو ثقة.

قلت: شريك بن عبد الله النخعي صدوق حسن الحديث، كما في التحرير (۱۱۳/۲).

وأخرجه النسائي في ”الكبرى“ (۸۸۶۱)، و(۱۰۴۵۳) وهو في ”عمل اليوم والليلة“ (۶۱۷)

من طريق أبي نعيم، عن شريك، بهذا الإسناد، وفيه: كان ذلك يوم الخندق.

وأخرجه الحاكم (۱۰۷/۲)، والبيهقي في "السنن" (۳۶۲/۶) من طريق علي ابن حكيم الأودي، عن شريك به، وسمى الصحابي البراء بن عازب.

(۲) وأخرجه عبدالرزاق في "المصنف" (۹۴۶۷)، وأبو داود (۲۵۹۷)، والترمذي (۱۶۸۲)، وابن الجارود في "المنتقى" (۱۰۶۳)، والحاكم (۱۰۷/۲)، والبيهقي في "السنن" (۳۶۲-۳۶۱/۶) من طريق سفيان الثوري عن أبي إسحاق، به، ولفظه عند الترمذي: "إن بيتكم العدو فقولوا: حمّ لا ينصرون" وهذا إسناد صحيح، فإن سفيان الثوري أثبت الناس في أبي إسحاق. وقد قرن عبدالرزاق معمرًا بالثوري في إسناده.

(۳) أخرج ابن أبي شيبة في "مصنفه" (۳۴۲۶۱/۱۸۰/۱۸) عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إنكم تلقون العدو غدًا، وإن شعاركم حمّ لا ينصرون". قال الشيخ محمد عوامة: والأجلح: مختلف فيه... الخ.

قال البوصيري في "الزوائد" (۱۳۱ ۵) باب ما يقول اذلقى العدو: هذا إسناد حسن، الأجلح مختلف فيه، وثقه ابن معين، والعجلي، ويعقوب بن سفيان وضعفه النسائي وابن حنبل وغيرهما، وباقي رواة الإسناد ثقات.

وأخرجه أحمد في "مسنده" (۱۸۵۴۹۷)، قال الشيخ شعيب: إسناده ضعيف لضعف أجلح.

(۴) أخرج أبو نعيم في "الدلائل" (۲۲۸/۱)، والطبراني في "الأوسط" (۳۹۹۰) من طريق مؤمل بن إسماعيل (ضعيف) عن عمارة بن زاذان (ضعيف) عن ثابت عن أنس رضي الله تعالى عنه قال: "لما انهزم المسلمون يوم حنين ورسول الله صلى الله عليه وسلم على بغلته الشهباء، وكان اسمها دلدل، قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: دلدل اشتدي، فألزلت بطنها إلى الأرض حتى أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم حفنة من تراب فرمى بها في وجوههم وقال: حمّ لا ينصرون، فانهزم القوم ومارميناهم بسهم ولا طعنا برُمح

ولا ضربنا بسيف“.

قال الإمام الطبراني: لم يرو هذا الحديث عن ثابت إلا عمارة بن زاذان، تفرد به مؤمل. وقال الهيثمي في ”المجمع“ (۱۸۳/۶، دارالفكر): وفيه احمد بن محمد بن القاسم وهو ضعيف.

(۵) أخرج الطبراني في ”الكبير“ (۷۱۹۲) عن شعبة بن عثمان ؓ قال: ”لما غزا النبي صلى الله عليه وسلم حنين... فتناول رسول الله ﷺ من الحصاء فنفخ في وجوههم وقال: شأهت الوجوه، حم لا ينصرون“.

قال الهيثمي في ”المجمع“ (۱۸۴/۶، دارالفكر): وفيه أبوبكر الهذلي وهو ضعيف.

دوسری بحث:

دوسری بحث یہ ہے کہ ”حم لا ينصرون“ کے معنی کیا ہے؟

ملائی قارئی نے اس کے متعدد معانی ذکر کئے ہیں:

(۱) قال القاضي: ... معناه بفضل السور المفتحة بـحم ومنزلتها من الله لا ينصرون [وهكذا في هامش الترمذي عن الطيبي]. (۲۹۷/۱).

(۲) وقيل: إن حواميم السبع سور لها شأن، قال ابن مسعود: إذا وقعت في آل حم وقعت في رياضات دفعات، فنبه النبي ﷺ على هذا أن ذكرها لعظم شأنها وشرف منزلتها عند الله مما يستظهره المسلمون على استئزال النصر عليهم والخذلان على عدوهم فأمرهم أن يقولوا: حم ثم استأنف وقال: لا ينصرون جواباً لسائل عسى أن يقول: ماذا يكون إذا قلت هذه الكلمة؟ فقال: لا ينصرون. (وأيضاً في هامش السنن لأبي داود: ۳۴۹).

(۳) وقيل: حم من أسماء الله تعالى وأن المعنى اللهم لا ينصرون،... وفي المعالم قال السدي: عن ابن عباس ؓ قال: حم اسم الله الأعظم، وقال عطاء الخراساني: (الحاء) افتتاح أسمائه حلیم، حمید، حی، حکیم، حنان (والمیم) افتتاح أسمائه ملک، معجید، منان، [متکبر

ومصور ومؤمن ومهيم يدل عليه ما روى أنس رضی اللہ عنہ أن أعرابياً سأل النبي ﷺ ما (حم) فأتانا لنعرفها في لساننا فقال النبي: بدء أسماء وفواتح سور. [الفتوحات الإلهية: ۳/۴].

(۳) وقال الضحاك والكسائي: معناه قضى ما هو كائن كأنهما أشارا إلى [تہجی (حم) لأنها تصیر حُمُ أى قضى ووقع].

(۵) وقال الخطابي: بلغني عن ابن كيسان النحوي أنه سأل أبا العباس أحمد بن يحيى عنه فقال: معناه الخبر ولو كان بمعنى الدعاء لكان لا ينصرون مجزوماً كأنه قال: والله لا ينصرون.

(۶) قال الطيبي: ويمكن أن يقال عن وقوعه كما نقول رحمك الله ويهديك ونحوه لكن في معنى النهي كقوله تعالى: لا تعبدون إلا الله الكشاف لا تعبدون إخبار في معنى النهي وهو أبلغ من صريح النهي لأنه كان سورع إلى الانتهاء فهو يخبر عنه. (مرفقة المفاتيح: ۳۵۸/۷، ط: ملتان).

تیسری بحث: (تعویذات کا جواز اور احادیث سے اس کا ثبوت):

تیسری بحث یہ ہے کہ اسے تعویذ بنا کر گھروں میں حفاظت کے لئے لٹکانے کا کیا حکم ہے؟ جیسا کہ آج کل اس کا رواج عام ہے، کیا یہ بدعت تو نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرح لٹکانا جائز اور درست ہے۔ اور اس کے جواز کے چند دلائل درج ذیل ملاحظہ فرمائیں:

رد المحتار میں ہے:

ولا بأس بالمعاذات إذا كتب فيها القرآن، أو أسماء الله تعالى،... قالوا: وإنما تكره العوذة إذا كانت بغير لسان العرب، ولا يدرى ما هو ولعله يدخله سحر أو كفر أو غير ذلك، و أما ما كان من القرآن أو شيء من الدعوات فلا بأس به. (رد المحتار: ۳۶۳/۶، كتاب الحظرو الاباحة).

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

واختلف فی الاسترقاء بالقرآن نحو أن یقرأ علی المریض والمملوغ أو یکتب فی ورق ویعلق أو یکتب فی طست فیغسل ویسقی المریض فأباحه عطاء ومجاهد وأبو قلابہ وکرهه النخعی والبصری کذا فی خزائن الفتاوی، فقد ثبت ذلک فی المشاہیر من غیر إنکار... ولا بأس بتعلیق التعویذ ولكن ینزعه عند الخلاء والقربان، کذا فی الغرائب . (الفتاوی

الہندیہ: ۳۵۶/۵، فی التداوی والمعالجات من کتاب الکراہیۃ).

علامہ ظفر احمد عثمانی تحریر فرماتے ہیں:

رقیہ بالقرآن جائز ہے گو حاجات دنیویہ ہی میں ہو، دلیلہ ما فی الحدیث الصحیح من فعل الصحابة أنهم رقیوا کافراً لیدیغاً بفاتحة الكتاب فبرأ فأخذوا علیه أجراً وأخبروا به النبی فأقرهم علیہ . (امداد الأحکام ۱/۳۳۳)

مفتی محمد شفیع صاحب معارف القرآن میں تحریر فرماتے ہیں:

اور بعض روایات میں ”حتم لا یبصرو“ بغیر نون کے آیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب تم ”حتم“ کہو گے تو تمہارا دشمن کامیاب نہ ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ ”حتم“ دشمن سے حفاظت کا قلعہ ہے۔ (معارف القرآن: ۵۸۲/۷)

البتہ یہ بات ضروری ہے کہ تعویذ استعمال کرنے والے کا عقیدہ درست ہو یعنی حقیقی حافظ اور مؤثر اللہ رب العزت ہی کو جانے اور تعویذ کو سبب کے درجہ میں استعمال کرے، ورنہ اگر تعویذ کو مؤثر سمجھ کر استعمال کیا تو عقیدہ فاسد ہو جائے گا اور اسی کی تردید حدیث شریف میں آئی ہے۔ ملاحظہ ہو:

أخرج الإمام أحمد في "مسنده" (۱۷۴۲۲) عن عقبه بن عامر الجهني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقبل إليه رهط فباع تسعة وأمسك عن واحد فقالوا: يا رسول الله! بايعت تسعة وتركك هذا قال: إن عليه تميمة فأدخل يده فقطعها فباعه وقال: "من علق تميمة فقد أشرك".

قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده قوي .

وأخرجه الحاكم (٧٥١٤)، والحاثر في "مسنده" (٥٥٤)، والبوصيري في "الزوائد" (٥٤٠١/٢٩/٦)، وقال الهيثمي في "المجمع" (١٠٣/٥): رواه أحمد والطبراني ورجال أحمد ثقات .

وأخرج البيهقي في "سننه الكبرى" (٣٥٠/٩): عن عقبه بن عامر الجهني^٢ يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من علق تميمة فلا أتم الله له ومن علق ودعة فلا ودع الله له.

(قال الشيخ:) وهذا أيضاً يرجع معناه إلى ما قال أبو عبيد وقد يحتمل أن يكون ذلك وما أشبهه من النهي والكراهية فيمن تعلقها وهو يرى تمام العافية وزوال العلة منها على ما كان أهل الجاهلية يصنعون فأما من تعلقها متبركاً بذكر الله تعالى فيها وهو يعلم أن لا كاشف إلا الله ولا دافع عنه سواه فلا بأس بها إن شاء الله .

وأخرجه الطبراني في "الكبير" (١٤٥٠٨)، وابن حبان (٦٠٨٦)، والرويان في "مسنده" (٢١٦)، والبوصيري في "الزوائد" (٣١٠٣٠/٦)، والحاكم (٧٥٠١) وصححه ووافقه الذهبي. وأخرجه أحمد في "مسنده" (١٧٤٠٤) وقال الشيخ شعيب: حديث حسن، وهذا إسناده ضعيف لجهالة خالد... وقد تابعه ابن لهيعة وهو - وإن كان سيئ الحفظ - يصلح في المتابعات والشواهد... الخ.

حاشیہ الطحاوی علی الدر المختار میں ہے:

وفي الشلبي عن ابن الأثير التمام جمع تميمة وهي خرزات كانت العرب تعلقها على أولادهم يتقون العين في زعمهم فأبطله الإسلام، والحديث الآخر من علق تميمة فلا أتم الله له. لأنها يعتقدون أنها تمام الدواء والشفاء بل جعلوها شركاً لأنهم أرادوا بها رفع المقادير المكتوبة عليهم، وطلبوا دفع الأذى من غير الله تعالى الذي هو دافعه. (حاشية الطحاوي ع)

النسب: ۴/ ۱۸۲، ۱۸۳۔

نیز اس پر بدعت کی تعریف صادق نہیں آتی۔ بدعت کی تعریف رد المحتار میں یہ ذکر کی گئی ہے:

بأنها ما أحدث على خلاف الحق الملتقى عن رسول الله ﷺ من علم أو عمل أو حال بنوع شبهة أو استحسان وجعل ديناً قوياً وصراطاً مستقيماً فافهم. (رد المحتار: ۱/ ۵۶۰، ۵۶۱)۔

اگر تعویذ کا استعمال درست عقیدہ اور بیان کردہ شروط و ضوابط کے مطابق ہو تو بدعت کی تعریف کے دونوں جزو اس پر صادق نہیں آتے۔ اول تو اس لئے کہ یہ (خلاف الحق الملتقى عن رسول الله ﷺ) نہیں ہے کیونکہ یہ سلف الصالحین من الصحابہ و التابعین سے ثابت ہے۔ مثلاً عبد اللہ ابن عمر، حضرت علی، عبد اللہ ابن عباس، امام احمد وغیرہم سے اس کی تفصیل عنقریب درج کی جائے گی۔

اور بدعت کی تعریف کا دوسرا جزو (وجعل ديناً قوياً وصراطاً مستقيماً) بھی یہاں مقتود ہے اس لئے کہ کوئی بھی اسے دین کا جزو لازم نہیں سمجھتا۔ بلکہ ہم اسے صرف مباح سمجھتے ہیں۔ فلا یكون استعماله بدعة۔

بدعت کی مزید تفصیلات رو بدعت کے باب میں ملاحظہ ہو۔

احادیث سے تعویذات کا ثبوت:

مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے:

حدثنا عبدة عن محمد بن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: إذا فزع أحدكم في نومه فليقل: "أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه و سوء عقابه ومن شر عباده ومن شر الشياطين وما يحضرون" فكان عبد الله يعلمها ولده من أدرک منهم، ومن لم يدرك، كتبها وعلقها عليه.

قال الشيخ محمد عوامة في تعليقه على المصنف:

وإسناد المصنف حسن، وفيه عنونة ابن إسحاق، ومع ذلك حسنه الحافظ في "نتائج الأفكار" وقد رواه الطبراني في الدعاء (۱۰۸۶) من طريق المصنف بلفظ تلك الرواية، ورواه أبو داود (۳۸۸۹)، والترمذی (۳۵۲۸) وقال: حسن غريب، والنسائي

(۱۰۶۰۲، ۱۰۶۰۱)، وأحمد (۱۸۱/۲) والحاکم (۵۴۸/۱) وصححه، جمیعہم من طریق محمد بن إسحاق به۔ (المصنف لابن أبي شيبة: ۱۲/۷۴/۲۴۰، کتاب الطب باب من رخص فی تعلیق التعویذ (۲۱)۔

وقال الألباني في تعليقه على الكلم الطيب: حسن لغيره، وهو كما قال لأن له شاهداً مراسلاً عند ابن السني. (تعلیق الالبانی علی الکلم الطیب، ص: ۴۵)۔
مزید ملاحظہ ہو:

خلق أفعال العباد للإمام البخاري: (ص ۹۶ رقم ۳۲۲، باب ما كان النبي يستعيذ بكلمات الله لا بكلام غيره). ونوادر الأصول: (۱/۶۰). وسلاح المؤمن في الدعاء للشيوخ محمد بن محمد بن علي بن همام (۶۷۷-۷۴۵ھ) (۱/۲۹۷) قال المؤلف: رواه أبو داود والترمذي والنسائي والحاكم في المستدرک وقال الترمذي واللفظ له: حسن غريب، وقال الحاكم صحيح الإسناد .
چند آثار سے بھی اس روایت کی تائید ہوتی ہے۔ ملاحظہ ہو: مصنف ابن أبي شيبة میں ہے:

(۱) عن أبي عصمة قال: سألت سعيد بن المسيب عن التعويد؟ فقال: لا بأس به إذا كان في أديم.

(۲) عن عطاء في الحائض يكون عليها التعويد قال: إن كان في أديم فلتنزعها، وإن كان في قصبة فضة فإن شاءت وضعت، وإن شاءت لم تضعه.

(۳) عن ثوير قال: كان مجاهد يكتب للناس التعويد فيعلقه عليهم.

(۴) عن جعفر عن أبيه: أنه كان لا يرى بأساً أن يكتب القرآن في أديم ثم يعلقه.

(۵) عن ابن سريين: أنه كان لا يرى بأساً بالشيء من القرآن .

(۶) قال وهيب حدثنا أيوب: أنه رأى في عضد عبيد الله بن عبد الله بن عمر خيطاً.

(۷) عن ليث عن عطاء قال: لا بأس أن يعلق القرآن .

(۸) عن يونس بن خباب قال: سألت أبا جعفر عن التعويد يعلق على الصبيان؟ فرخص

فیہ۔

(۹) عن الضحاک: أنه لم یکن یرى بأساً أن یعلق الرجل الشیء من کتاب الله إذا وضعه عند الغسل وعند الغائط. (مصنف ابن أبی شیبہ: ۱۲/۷۷، ۷۴).

علماء کے اقوال سے تعویذات کا ثبوت:

علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

ویجوز أن یکتب للمصاب وغیره من المرضی شیئاً من کتاب الله وذكره بالمداد المباح ویغسل ویسقی، كما نص على ذلك أحمد وغیره، قال عبد الله بن أحمد: قرأت على أبی ثناء یعلی بن عبید ثناء سفیان عن محمد بن أبی لیلی عن الحكم عن سعید بن جبیر عن ابن عباس قال: إذا عسر على المرأة ولا دهاها فلیکتب: ”بسم الله لا إله إلا الله الحليم الكريم ...“ الخ.

قال أبی ثناء أسود بن عامر بإسنادہ بمعناه وقال: یکتب فی إناء نظیف فیسقی، قال أبی: وزاد فیہ وکیع فتسقی وینضح مادون سرتها، قال عبد الله: رأیت أبی یکتب للمرأة فی جام أو شیء نظیف.

عن ابن عباس قال: إذا عسر على المرأة ولا دهاها فلیکتب: ”بسم الله لا إله إلا الله العلي العظيم لا إله إلا الله الحليم الكريم...“ الخ، قال علی: یکتب فی کاغذہ فیعلق علی عضد المرأة، قال علی: وقد جربناه فلم نر شیئاً أعجب منه، فإذا وضعت تحله سریعاً ثم تجعله فی خرقه أو تحرقه. (مجموعہ فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ: ۱۹/۶۵، ۶۴).

علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

ورخص جماعة من السلف فی كتابة بعض القرآن وشربه، وجعل ذلك من الشفاء الذي جعل الله فیہ. (زاد المعاد: ۴/۳۵۸).

قال المروزی: بلغ أبا عبد الله أني حممت، فكتب لي من الحمى رقعة فیها: بسم الله

الرحمن الرحیم، بسم الله، وبالله، محمد رسول الله... الخ. (زاد المعاد: ۴/۳۵۶).

قال یونس بن حبان: سألت أبا جعفر محمد بن علی أن أعلّق التعویذ، فقال: إن كان من کتاب الله أو كلام عن نبي الله ﷺ فعلقه واستشف به ما استطعت، قلت: أكتب هذه من حمّی الربیع: باسم الله، وبالله، ومحمد رسول الله إلى آخره؟ قال: أی نعم .
وذكر أحمد عن عائشة وغيرها، أنهم سهّلوا في ذلك.

قال حرب: ولم يشدد فيه أحمد بن حنبل، قال أحمد: وكان ابن مسعود يكرهه كراهة شديدة جداً. وقال أحمد: وقد سئل عن التمايم تُعلّق بعد نزول البلاء؟ قال: أرجو أن لا يكون به بأس. قال الخلال: وحدثنا عبد الله بن أحمد، قال: رأيت أبي يكتب التعویذ للذي يفزع، وللحمى بعد وقوع البلاء .

كتاب للرافع: كان شيخ الإسلام ابن تيمية يكتب على جبهته ﴿وقيل يا أرض ابلعي مائک، ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضى الأمر﴾ (هود ۴: ۴) وسمعتة يقول: كتبها لغير واحد فبرأ، فقال: ولا يجوز كتابتها بدم الراعي، كما يفعله الجهال، فإن الدم نجس، فلا يجوز أن يكتب به كلام الله تعالى .

ويكتب على ثلاث ورقات لطاف: بسم الله فرّئت، بسم الله مرّت، بسم الله قلّت، و يأخذ كلّ يوم ورقة، ويجعلها في فمه، وبتلعها بماء. (زاد المعاد: ۴/۳۵۶-۳۵۹).

تحقيق المقال میں ہے:

نسخة لوجع الضرس: يقول الشيخ ابن قيم الجوریه فی الطب النبوی ص ۲۷۹:
يكتب على الخد الذي يلي الوجع: ﴿بسم الله الرحمن الرحيم قل هو الذي أنشأكم وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون﴾ وإن شاء كتب ﴿وله ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم﴾ ونسخة للخراج: يقول تكتب عليه: ﴿يستلونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفاً فيذرها قاعاً صفصفاً لا ترى فيها عوجاً ولا أمتاً﴾ نسخة للحزاز:

يقول في الطب النبوي ص ۲۷۸: يكتب عليه ﴿فأصابها إصعاف فيه نار فاحترقت﴾ بحول الله وقوته. كتاب آخر له: عند اصفرار الشمس يكتب عليه ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نوراً تمشون به ويغفر لكم والله غفور رحيم﴾.

منهج الشيخ ابن قيم الجوزية في بيان منافع كتابه التعاويذ: يقول الشيخ: في الطب النبوي ص ۲۷۷: كل ما تقدم من الرقى فإن كتابته نافعة ورخص جماعة من السلف في كتابة بعض القرآن وشربه وجعل ذلك من الشفاء الذي جعل الله فيه .

نسخة لعسر الولادة: يذكر عن عكرمة عن ابن عباس قال: مر عيسى عليه السلام على بقرة وقد اعترض ولدها في بطنها فقالت: يا كلمة الله ادع الله لي أن يخلصني مما أنا فيه، فقال: يا خالق النفس من النفس ويا مخلص النفس من النفس ويا مخرج النفس من النفس خلصها، قال: فرمت بولدها فإذا هي قائمة تشمه قال: إذا عسر على المرأة ولدها فاكتبه لها.

كتاب آخر لذلك: يكتب في أناء نظيف: ﴿إذا السماء انشقت وأذنت لربها وحقت وإذا الأرض مدت وألقت ما فيها وتخلت﴾ وتشرب منه الحامل ويرش على بطنها. الإمام أحمد بن حنبل وكتابته التعاويذ:

كتابته التعويذ لعسر الولادة وطلبه الزعفران والجامع الواسع: يقول الشيخ ابن قيم الجوزية في الطب النبوي ص ۲۷۷: قال الخلال أنبأنا أبو بكر المروزي: أن أبا عبد الله جاءه رجل فقال: يا أبا عبد الله تكتب لامرأة عسر عليها ولادتها في جامع، ببض وشيء نظيف يكتب حديث ابن عباس لا إله إلا الله الحليم الكريم سبحان الله رب العرش العظيم الحمد لله رب العلمين ﴿كانهم يوم يرون ما يوعدون لم يلبثوا إلا ساعة من نهار بلاغ فهل يهلك إلا القوم الفاسقون﴾

كتابة الإمام أحمد بن حنبل التعويذ لإزالة البلاء: يقول ابن قيم في الطب النبوي ص

۲۷۷: قال أحمد: وقد سئل عن التمام تعلق بعد نزول البلاء؟ قال: أرجو أن لا يكون به بأس قال الخلال: وحدثنا عبد الله بن أحمد قال: رأيت أبي يكتب التعويد للذي يفزع وللحمى بعد وقوع البلاء. انتهى.

فتوى عطاء في التعويد: أخرجه الدارمي في السنن برقم ۱۱۷۷: أخبرنا يعلى بن عبيد ثنا عبد الملك عن عطاء في المرأة الحائض في عنقها التعويد أو الكتاب قال: إن كان في أديم فلتزعه، وإن كان في قسبة مصاغة من فضة فلا بأس إن شاءت وضعت وإن شاءت لم تفعل، قيل لعبد الله: تقول بهذا؟ قال نعم. انتهى.

التمائم وإباحتها عند الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب:

قال الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب في المؤلفات ۱/ ۲۹: التمام شيء يعلق على الأولاد من العين لكن إذا المعلق من القرآن فرخص فيه بعض السلف. وقال (۱/ ۷۹): الشانسي: النشرة بالرقية التعوذات والأدوية والدعوات المباحة فهذا جائز. انتهى. (تحقيق المقال في تخريج احديث فضائل الاعمال ص ۱۰۲ تا ۱۰۵).

مفتی محمد تقی عثمانی صاحب فرماتے ہیں:

وفي هذه (الأحاديث و) الآثار (وكلام ابن تيمية وابن القيم) حجة على من زعم في عصرنا أن كتابة التعاويذ وسقيها أو تعليقها ممنوع شرعاً، وقد توغل بعضهم حتى زعم أنه شرك، واستدل بما أخرجه أبو داود (رقم ۳۸۸۳) عن زينب امرأة عبد الله عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إن الرقي والتمائم والتولة شرك" ليكن يه رواية ضعيف ہے اس لئے اس کا اعتبار نہیں۔ ملاحظہ ہو:

قال الدكتور بشار عواد في تعليقه على ابن ماجه: إسناده ضعيف لجهالة ابن اخت زينب، وقد تابعه عبد الله بن عتبة ابن مسعود عند الحاكم بإسناد رواه محمد بن مسلمة الكوفي، ولم أعرفه وأظنه مجهول، عن الأعمش، وزعم الحاكم أنه صحيح على شرط

الشیخین وهو من أوامه، فلا نعرف راویاً فی هذه الطبقة اسمه محمد بن مسلمة الکوفی روى له الشیخان، وكأنه اختلط علیه بمحمد بن مسلمة الأنصارى الصحابی المشهور. (تعليق الدكتور بشار عواد علی سنن ابن ماجه: ۱۷۳/۵، ۳۵۳۰).

ولكن فی تمام هذا الحديث ما یرد علی هذا الاستدلال، وفيه "قالت: قلت: لم تقول هذا؟ واللّه لقد كانت عیني تقدف(؟) وكنت أختلف إلى فلان اليهودی یرقیني، فإذا رقاني سكنت فقال عبد اللّه: إنما ذلک عمل الشیطان، كان ینحسها بیده، فإذا رقاها كف عنها، إنما كان یکفیک أن تقولی کم كان رسول اللّه ﷺ یقول: "أذهب البأس رب الناس..." الخ. فدل هذا الحديث صراحة علی أن الرقية الممنوعة فی الحديث إنما هی رقية أهل الشرک التي یستمدون فیها بالشیاطین وغيرها، أما الرقية التي لا شرک فیها فإنها مباحة، وقد ثبتت عن النبی ﷺ بأحادیث كثيرة، وكذلك الحال فی التمام، فإنها جمع تمیمة، وكانت خرزات كانت العرب تعلقها علی أولادهم، یزعمون أنها مؤثرة بذاتها. قال الشوکانی: وهو یشرح حدیث أبی داؤد فی نیل الأوطار: ۱۷۷/۸ "جعل هذه الثلاثة من الشرک لا اعتقادهم أن ذلک یؤثر بنفسه". (تکملة فتح الملهم: ۴/۳۱۸).

حکیم الامت حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں:

حدیث سے تعویذوں کی جو حالت معلوم ہوتی ہے اس پر عبد اللہ ابن عمروؓ کی وہ عادت دال ہے کہ وہ اپنے بچوں کو ایک دعا "اعوذ بکلمات اللہ..." الخ، پڑھاتے تھے اور جو سائنے تھے ان کو برکت پہنچانے کا یہ طریقہ تھا کہ دعا لکھ کر گلے میں ڈال دیا کرتے تھے یہ حدیث ماخذ ہے تعویذ کا اس سے تصریحاً معلوم ہوا کہ اصل مقصود پڑھانا تھا مگر جو سائنے نہ تھے ان کو برکت پہنچانے کا یہ طریقہ تھا کہ دعا لکھ کر گلے میں ڈال دیتے یہ تو تعویذ باندھنے کا دوسرا درجہ ہے، مگر بوجہ نا حقیقت شناسی کے عکس ہو گیا کہ تعویذ کا اثر زیادہ سمجھنے لگے اور پڑھنے کا کم، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ اس زمانہ میں اکثر لوگ جاہل ہوتے ہیں اس لئے ہمارے بزرگوں نے تعویذ کا طریقہ اختیار کیا اور دوسرا یہ ہے کہ پڑھنے میں دقت ہے اور نفس ہمیشہ اپنی آسانی کی صورت نکالتا ہے بہر

حال اسمائے الہیہ میں برکت ضرور ہے۔ (عظمت حکیم الامت: ۱۴/۳)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حدیث ”لو شئت أن أسمیہم بأسمائہم“ کی تحقیق:

سوال: بخاری شریف (۲۲/۱) پر حاشیہ میں یہ عبارت مذکور ہے ”وكان أبو هريرة يقول: لو شئت أن أسمیہم بأسمائہم ففخشي على نفسي فلم يصرح“ (یعنی اگر چھپے ہوئے علم کو ظاہر کر کے ان حکمرانوں کے نام لوں، تو میرا گلہ کٹ جائیگا) اس عبارت کی تخریج مطلوب ہے؟

الجواب: یہ الفاظ بلا کسی سند اور حوالہ کے بخاری شریف کی متعدد متداول شروحات میں موجود ہیں۔ چنانچہ بخاری شریف کتاب العلم میں باب حفظ العلم (۴۲) کے تحت حدیث (۱۲۰) کی شرح میں اس موقوف روایت کو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ بخاری شریف کے الفاظ یہ ہیں:

حدثنا إسماعيل قال: حدثني أخي عن ابن أبي ذئب عن سعيد المقبري عن أبي هريرة قال: حفظت عن رسول الله وعائين، فأما أحدهما فبثنته، وأما الآخر فلو بثنته قطع هذا البلعوم.
(بخاری شریف: ۲۳/۱، باب حفظ العلم، بفصل).

اس حدیث کے ذیل میں تمام شروحات میں یہ عبارت ہے:

”وكان أبو هريرة رضی اللہ عنہ يقول: لو شئت أن أسمیہم بأسمائہم، ففخشي على نفسي فلم

يصرح انتهى .

(۱) عمدة القاری شرح صحیح البخاری للعلامة بدر الدین العینی (۲۶۱/۲)۔

(۲) صحیح البخاری بشرح الکرمانی (۱۳۷/۲)۔

(۳) إرشاد الساری بشرح البخاری للقسطلانی (۲۱۲/۱)۔

(۴) شرح صحیح بخاری لابن بطلال (۱۹۵/۱)۔

(۵) عون الباری لحل أدلة البخاری نواب صدیق حسن (۲۶۹/۱)۔

قابل ذکر بات یہ ہے کہ حدیث مذکور کی تلاش کے دوران بخاری شریف میں ایک روایت بالکل اس روایت کے قریب المعنی نظر سے گزری جو بخاری شریف میں دو مقامات پر مذکور ہے۔ ملاحظہ ہو:

(۱) ”کتاب المناقب باب علامات النبوة فی الإسلام“ میں ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

قال: كنت مع مروان وأبي هريرة ؓ فسمعت أبا هريرة ؓ يقول: سمعت الصادق المصدوق ؓ يقول: هلاک أمتی علی یدی غلمة من قریش فقال مروان: غلمة؟ قال أبو هريرة إن شئت أن أسمیهم بنی فلان وبنی فلان. (بخاری شریف: ۵۰۹/۱).

(۲) دوسری روایت کتاب الفتن میں ”باب هلکة أمتی علی یدی أغیلمة سفهاء“ اس حدیث میں

یہ فرق ہے:

فقال مروان: لعنة الله عليهم غلمة، فقال أبو هريرة ؓ لو شئت أن أقول: بنی فلان و بنی فلان لفعلت، فکنت (أی) الراوی أخرج مع جدی إلى بنی مروان حين ملکوا بالشام فإذا رأهم غلماناً أحداً قال لنا: عسی هؤلاء أن یكونوا منهم، قلنا أنت أعلم. (بخاری: ۱۰۴۶/۲).

بنو فلان اور بنو فلان سے بظاہر بنو امیہ اور بنو ہاشم ہوں گے جو بعد میں بنو امیہ اور بنو عباس کے نام سے مشہور ہوئے اور ان کے اختلافات اور جھگڑوں سے امت کو بہت نقصان پہنچا۔ واللہ اعلم۔

غزوہ بدر کے موقع پر ندیہ کی روایت کی تحقیق:

سوال: کیا یہ روایت صحیح ہے جس میں مذکور ہے کہ اگر تم نے بدر میں ندیہ لیا تو آئندہ سال تم میں ستر افراد قتل کئے جائیں گے؟

الجواب: متدرک حاکم میں ہے:

”عن عبیدة عن علی قال: قال النبی فی الأسارى یوم بدر إن شئتم قتلتموهم وإن شئتم فادیتموهم واستمتعتم بالفداء، واستشهد منکم بعدتھم فكان آخر السبعین ثابت بن

قیس ؓ استشهد بالیمامة، هذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاه. (المستدرک للحاکم: ۲/۱۴۰/۲۶۱۹، کتاب قسم الفیء).

اور سنن کبریٰ میں اس روایت کے بعد ایک راوی کا یہ قول منقول ہے۔

زاد البرلسی فی روایتہ قال ابن عرعر، رددت هذا علی أزهرفأبی ألا أن یقول عبیدة عن علی. (سنن کبریٰ: ۶۸/۹، کتاب السیر باب ما یفعله بالرجال البالغین منهم و أمّا المفاداة منهم).

وأخرجه ابن أبي شیبة فی "المصنف" (۳۷۸۴۱)، وعبدالرزاق فی "المصنف" (۹۴۰۲/۲۰۹/۵)، وابن سعد فی "الطبقات الکبریٰ" (۲۲/۲، غزوة بدر)، عن ابن سیرین عن عبیدة مرسلًا. ورواه ابن أبي شیبة عن علی مرفوعاً أيضاً، انظر: (رقم ۳۷۸۴۲).

قال الشیخ محمد عوامہ: أشعث هو ابن سوار الکندی، وهو ضعیف، وإسناده مرسل، لكن انظر ما بعده... الخ. (تعليق الشیخ محمد عوامہ علی المصنف لابن أبي شیبة، رقم: ۳۷۸۴۱). ابن کثیرؒ نے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد ذکر کیا ہے:

هذا حدیث غریب جداً وقال ابن عون عن عبیدة عن علی قال: قال رسول الله ﷺ فی أساری يوم بدر... الخ. ومنهم من روى هذا الحدیث عن عبیدة مرسلًا فالله أعلم. (تفسیر ابن کثیر: ۲/۳۶۰).

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث مختلف طرق سے مروی ہے جن میں بعض مرسل اور بعض متصل ہیں یعنی عن عبیدة قال اور عن عبیدة عن علی قال قال رسول الله ﷺ، امام حاکم نے حدیث کو صحیح علی شرط الشیخین کہا ہے جبکہ ابن کثیر نے غریب جداً قرار دیا ہے اس کے مسند اور مرسل ہونے میں اختلاف ہے خود ایک راوی ابراہیم برلسی اس کے مسند ہونے میں شک کرتے ہیں اور بظاہر اس حدیث کا مضمون بہت بعید معلوم ہوتا ہے، اور اشعث بن سوار کندی بھی ضعیف ہے یہ راوی مرسل میں ہے نہ کہ مرفوع میں۔ واللہ اعلم۔

حدیث "السلطان ظل الله فی الأرض" کی تحقیق:

سوال: حدیث ”السلطان ظلّ الله فی الأرض“ کی کیا حقیقت ہے؟

الجواب: یہ حدیث چند صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مختلف الفاظ کے ساتھ مرفوعاً و موقوفاً مروی ہے، اکثر طرق ضعیف ہیں لیکن مجموعی طرق کی وجہ سے حس الثیرہ ہوگی۔

(۱) حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی روایت ابو نعیم اصبہانی نے بیان کی ہے۔ اور اس کی سند ضعیف ہے سلیمان بن رجاء کے مجہول ہونے کی وجہ سے۔ ملاحظہ ہو:

عن أبي رجاء العطاردي قال: سمعت أبا بكر رضی اللہ عنہ وهو على المنبر يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ”الوالي العادل المتواضع ظل الله ورمحه في الأرض“.
(فضيلة العابدین برقم ۱۸)۔

(۲) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت بھی ابو نعیم نے بیان کی ہے، لیکن ایک راوی عمرو بن عبد الغفار کے متروک اور متم بالوضع ہونے کی وجہ سے موضوع ہے۔
ملاحظہ ہو: (فضيلة العادلین برقم ۴۰)۔

(۳) حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت ملاحظہ ہو:

”إذا مرت ببلدة ليس فيها سلطان فلا تدخلها، إنما السلطان ظل الله ورمحه في الارض“ . (أخرجه البيهقي في الكبرى: ۱۶۲/۸، وفي شعب الايمان: ۶۹۹۰)

وإسناده ضعيف، فيه سعيد بن عبد الله مجهول والربيع بن صبيح ضعيف.

نیز اس کے دیگر طریق بھی ہیں ملاحظہ ہو: (الضعفاء الكبير: ۳/۳۵۴، وفضيلة العادلین برقم ۳۲، وشعب الايمان، ۶۹۹۱)۔

(۴) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ملاحظہ ہو:

أخرجه البزار (۵۳۸۳)، والبيهقي في ”الشعب“ (۶۹۸۴)، والقضاعی

في ”مسند الشهاب“ (۳۰۴)، وابن عدی فی ”الکامل“ (۳۶۱/۳) من طریق سعيد بن سنان، عن

أبى الزاهرية، عن كثير بن مرة، عن ابن عمر رضی اللہ عنہما: "السلطان ظل الله في الأرض يأوي إليه كل مظلوم من عباده". وسعيد بن سنان متروك.

(۵) حضرت ابو بکرہ کی حدیث ملاحظہ ہو:

أخرجه ابن أبي عاصم في "السنة" (۸۵۵)، والبيهقي في "الشعب" (۶۹۸۸) من طريق سلم بن سعيد الخولاني: فاحمد بن مهران، عن سعد بن أوس، عن زياد بن كسيب، عن أبي بكر مرفوعاً: "السلطان ظل الله في الأرض، فمن أكرمه أكرمه الله، ومن أهانه أهانه الله". وإسناده ضعيف، سلم بن سعيد الخولاني لم أقف على ترجمته، وسعد بن أوس ضعيف ضعفه يحيى بن معين.

(۶) حضرت ابو سعیدہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کو حافظ بیہقی نے شعب الایمان (۶۹۸۷) میں روایت کیا ہے، لیکن اس کی سند ضعیف ہے۔

(۷) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ملاحظہ ہو:

أخرجه أبو نعيم في "فضيلة العادلين" (۳۱) من طريق يحيى بن ميمون: ثنا حماد بن سلمة، عن سهيل، عن أبيه، عن أبي هريرة مرفوعاً: "السلطان ظل الله في أرضه، من نصحه هدي، ومن غشه ضل". ويحيى بن ميمون متروك.

(۸) حضرت حذیفہ بن یمان کی حدیث ملاحظہ ہو:

أخرجه أبو نعيم في "فضيلة العادلين" (۴۱) من طريق يحيى بن عيسى، عن محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن الحكم بن عيينة، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن حذيفة بن اليمان قال: لا تسبوا السلطان، فإنه ظل الله في الأرض، به يقيم الله الحق ويظهر الدين، وبه يرفع الله الظلم ويهلك الفاسقين.

وإسناده ضعيف، لضعف يحيى بن عيسى.

۶۴۰، والمقاصد الحسنة ۱۲۳). واللہ اعلم۔

”الصلاة في عمامة أفضل من سبعين صلاة“ کی تحقیق:

سوال: کیا یہ حدیث ”الصلاة في عمامة أفضل من سبعين صلاة من غير عمامة“ صحیح ہے؟

الجواب: یہ روایت نہایت ضعیف بلکہ موضوع ہے، امام سخاویؒ نے اپنے شیخ ابن حجرؒ سے نقل فرمایا ہے

کہ یہ حدیث موضوع ہے۔ ملاحظہ ہو:

قال السخاوي في ”المقاصد الحسنة“: ”صلاة بخاتم تعدل بسبعين بغير خاتم“ قال:

موضوع كما قال شيخنا كذا رواه الديلمي من حديث ابن عمرؓ مرفوعاً بلفظ: صلاة

بعمامة تعدل بخمس وعشرين، وجمعة بعمامة تعدل بسبعين جمعة ومن حديث أنس

مرفوعاً: ”الصلاة في العمامة تعدل عشرة آلاف حسنة“۔ (المقاصد الحسنة، ص ۳۱۳)۔

علامہ ابن حجرؒ نے حدیث بالا کو موضوعات میں شمار کیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

الخبر المذكور في العمامة لم يثبت بل الظاهر أنه موضوع... الخ. (الفتاوى

الكبرى: ۱/۱۷۰)۔

اسی طرح اس باب میں اور بھی بہت سی روایت ہیں جو ثابت نہیں ہیں، چنانچہ کشف الخفاء میں علامہ عجلونی

فرماتے ہیں:

ومما لا يثبت ما أورده الديلمي في مسنده عن ابن عمر... الخ وفيه: أن الملائكة

يشهدون الجمعة معتمين ويصلون على أهل العمام حتى تغيب الشمس، وعنه عن أبي

هريرةؓ معاً أن لله ﷻ ملائكة وقوفاً بباب المسجد يستغفرون لأصحاب العمام البيض

وعنه ركتان بعمامة أفضل من سبعين من غيرها وعن عليؓ العمامة حاجز بين المسلمين

والمشركين، وبعضه أوهى من بعض. (كشف الخفاء: ۲/۷۲، وكذا في الفتاوى الكبرى: ۱/۱۷۰)۔

وفی الجامع الصغیر: رکعتان بعمامة خیر بسبعین رکعة بلا عمامة. (الجامع الصغیر

ص ۲۷۳).

حدیث بالا پر علامہ مناویؒ کا تبصرہ ملاحظہ ہو :

رواہ أبو نعیم عن جابر أيضاً ومن طریقہ وعنه تلقاه الديلمي، فلو عزاہ إلى الأصل لكان أولى ثم أن فيه طارق بن عبد الرحمن أورده الذهبي في الضعفاء وقال: قال النسائي: ليس بقوي عن محمد بن عجلان ذكره البخاري في الضعفاء، قال الحاكم: سيء الحفظ ومن ثم قال السخاوي: هذا الحديث لا يثبت. (فيض القدير: ۴/۳۷/۴۴۶۸).

وللمزيد من البحث انظر: (مسئلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: ۱/۱۶۱/۱۲۸).

خلاصہ یہ ہے کہ یہ روایت موضوع ہے، لیکن دیگر روایات سے عمامہ کی فضیلت ثابت ہے لہذا اس کی فضیلت اور استحباب سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ واللہ اعلم۔

حدیث ”مامات رسول اللہ ﷺ حتی قرأ وکتب“ کی تحقیق:

سوال: کیا یہ حدیث: ”مامات رسول اللہ ﷺ حتی قرأ وکتب“ صحیح اور قابل استدلال ہے؟

الجواب: یہ حدیث ضعیف ہے، قابل استدلال نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو:

أخرجه البيهقي في ”السنن الكبرى“ (۴۲/۷)، وابن عساكر في ”التاريخ“ (۱۰۳/۳۴) من طريق يحيى بن المتوكل (ضعيف): حدثنا مجالد بن سعيد (قد تغير في آخر عمره): حدثني عون (كثير الأرسال) بن عبد الله، عن أبيه قال: مامات رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كتب وقرأ.

قال البيهقي: قال مجالد: فذكرت ذلك للشعبي فقال: قد صدق، قد سمعت من أصحابنا يذكرون ذلك، فهذا حديث منقطع. وفي رواه جماعة من الضعفاء والمجهولين.

قلت: قول البیهقی: منقطع، معناه: مرسل؛ فإن عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود الہذلی من کبار التابعین. وثقه العجلی وجماعة. كما فی التقریب.
مجمع الزوائد میں ہے:

رواه الطبرانی وقال: هذا حديث منكر، وأبو عقيل ضعيف وهذا معارض لكتاب الله وأن معناه أن النبي ﷺ لم يتوف حتى قرأ عبد الله بن عتبہ وكتب يعني أنه كان يعقل في زمانه. والله أعلم. (مجمع الزوائد: ۸/۲۷۱، وانظر: تنزيه الشريعة المرفوعة: ۱/۳۳۷، وسلسلة الضعيفة: ۱/۳۴۹).

قلت: لم أجد هذا الحديث في معاجم الطبرانی ولا في مسند الشاميين له، ولعله في الأجزاء المفقودة لمعجمه الكبير. والله أعلم.

وقد جاء في حديث صحيح أنه صلى الله عليه وسلم كتب، وهو ما أخرجه البخاري (۲۶۹۹) في قصة صلح الحديبية من حديث البراء: فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الكتاب فكتب: هذا ما قضى عليه محمد بن عبد الله.
دیگر بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکتوب پڑھا تھا۔ ملاحظہ ہو:

(السنن الكبرى للبيهقي: ۷/۲۵، وسنن ابن ماجة رقم ۲۴۳۱، والمعجم الاوسط للطبرانی رقم: ۶۷۱۵، وشعب الایمان للبيهقي، رقم: ۳۲۸۸، وحلیۃ الاولیاء: ۸/۳۳۳).

قال الحافظ ابن حجر: أجاب الجمهور عن قصة الحديبية بأن القصة واحدة والكتاب فيها علي، وقد صرح في حديث المسور بأن علياً هو الذي كتب، فيحمل على أن النكتة في قوله "فأخذ الكتاب وليس يحسن يكتب" لبيان أن قوله "أرني إياها" أنه ما احتاج إلى أن يريه موضع الكلمة التي امتنع على من محوها إلا لكونه كان لا يحسن الكتابة، وعلى قوله بعد ذلك: "فكتب" فيه حذف، تقديره: فمحاه فأعادها لعلی فكتب، وبهذا جزم ابن التين، وأطلق "كتب" بمعنى أمر الكتابة، وهو كثير، كقوله "كتب إلى قيصر" وكتب إلى كسرى. وعلى تقدير حمله على ظاهره فلا يلزم من كتابة اسمه الشريف في ذلك اليوم

—وہو لایحسن الكتابة۔ أن یصیر عالماً بالكتابة، ویخرج عن کونه أمیاً؛ فإن کثیراً ممن لایحسن الكتابة یعرف تصور بعض الکلمات ویحسن وضعها بیده، وخصوصاً الأسماء، ولایخرج بذلك عن کونه أمیاً، ککثیر من الملوک. ویحتمل أن یکون جرت یدہ بالكتابة حینئذٍ وهو لایحسنها فخرج المکتوب علی وفق المراد، فیکون معجزة أخرى فی ذلك الوقت خاصة، ولایخرج بذلك عن کونه أمیاً؛ بهذا أجاب أبو جعفر السمنانی أحد أئمة الأصول من الأشاعرة، وتبعه ابن الجوزی. (فتح الباری: ۷/۶۴۱، التلخیص الجبیر: ۳/۲۷۴).

امام بیہقی نے سنن کبریٰ میں ”باب لم یکن أن یتعلم شعراً ولا یکتب“ کے تحت چند روایات نقل کی

ہیں ملاحظہ ہو:

قال اللہ تعالیٰ: ﴿وما علّمہ الشعر وما ینبغی لہ﴾ وقال ﴿فأمنوا باللہ ورسولہ النبی الامی﴾ قال بعض اهل التفسیر: الامی الذی لا یقرأ الکتاب ولا یخط بیمینہ، وهذا قول مقاتل بن سلیمان وغیرہ.

عن مجاہد عن ابن عباس ؓ فی قولہ ﷺ ﴿وما کنت تتلوا من قبلہ من کتاب ولا تخطہ بیمینک﴾ قال: لم یکن رسول اللہ ﷺ یقرأ ولا یکتب وعن ابن عمر ؓ عن النبی ﷺ قال: إنا أمة أمیة لانکتب ولا نحسب والشہر ہکذا وہکذا وہکذا وقبض اصبعہ وہکذا وہکذا وہکذا یعنی ثلاثین. (السنن الکبریٰ لبیہقی: ۷/۴۲۰).

اشکال: پرویز صاحب نے لکھا ہے کہ قرآن نازل ہونے کے بعد لکھنا پڑھنا سیکھ لیا تھا۔

ملاحظہ ہو مفہوم القرآن میں ہے:

آیت کریمہ ﴿وما کنت تتلوا من قبلہ من کتاب ولا تخطہ بیمینک﴾ الآية، اس سے ظاہر

ہے کہ قرآن نازل ہونے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم لکھنا پڑھنا سیکھ گئے تھے۔ (مفہوم القرآن پرویز: ۳/۹۲۲)

یعنی اس آیت کریمہ میں نہ لکھنے کو نہ پڑھنے پر عطف کیا ہے، جب پڑھنا نہیں جانتے تھے تو لکھنا بھی نہیں جانتے تھے لیکن جب پڑھنا سیکھ گئے تو لکھنا بھی سیکھ گئے، اس کا کیا جواب ہے؟

الجواب: اس اشکال کا جواب علامہ تفتازانی نے شرح مقصد میں اور علامہ آلوسیؒ نے روح المعانی میں تحریر فرمایا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ علم نحو کا قاعدہ ہے کہ جب معطوف علیہ میں کوئی قید مذکور ہو تو اس کا معطوف کے لئے ثابت ہونا ضروری نہیں ہے، لہذا آیت کریمہ سے آپ ﷺ کا قاری ہونا ثابت ہوتا ہے لیکن اس سے کتابت پر استدلال درست نہیں۔

ملاحظہ فرمائیں نبراس میں ہے:

سادسہا ما اختاره الشارح في شرح المقاصد، وهو أن القيد إذا جعل جزءاً من المعطوف عليه لم يلزمه أن يشار به المعطوف فيه .

وَأورد عليه: بأن هذا صحيح ولكن في القيد المتأخر عن المعطوف عليه نحو جاء زيد يوم الجمعة وعمر، لا في المتقدم نحو يوم الجمعة جاء زيد وعمر، فالمشاركة فيه لازمة.

وأجيب بأننا اعتبرنا القيد متأخراً حصل المطلوب وإن كان متقدماً في اللفظ.

(النبراس: ۱۹۳، ملتان).

روح المعانی میں ہے:

وفي شرح المفتاح: القيد إذا جعل جزءاً من المعطوف عليه لم يشار به المعطوف فيه ومثل بالآية، وعليه لا محذور في العطف على ﴿لا يستأخرون﴾ لعدم المشاركة في القيد.

(روح المعاني: ۱۱۴/۸).

یعنی ﴿إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ﴾ فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ﴿﴾ پر جو اشکال وارد ہوتا ہے کہ وقت اجل آنے کے بعد تاخیر ممکن ہے تقدیم ممکن نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ ”لا يستقدمون لا يستأخرون“ پر عطف ہے اور اس سے پہلے جو ”إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ“ کی قید مذکور ہے وہ معطوف میں مراد نہیں اسی طرح یہاں بھی ”لا تخطه بيمينك“ کے ساتھ ”من قبله“ کی قید مراد نہیں۔

وأيضاً: وتقدم قوله تعالى (من قبله) على قوله سبحانه (ولا تخطه) كالصريح في أنه عليه الصلاة والسلام لم يكتب مطلقاً وكون القيد المتوسط راجعاً لما بعده غير مطرد وظن

بعض الأجلة رجوعه إلى ما قبله وما بعده. (روح المعانی: ۲۱/۵).

خلاصہ یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث قابل استدلال ہی نہیں، اور اگر بالفرض ایک آدھ کلمہ کا لکھنا ثابت ہو تو یہ امتیت کے قطعاً خلاف نہیں ہے۔ مثلاً ”مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ“ پڑھ لے تو وہ سب سے قاری نہیں کہلائے گا جب تک کہ وہ قواعد و اصول کو نہ جانتا ہو۔ واللہ اعلم۔

حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا قول: ”امصص بظر اللات“ کی تحقیق:

سوال: صحیح بخاری میں ہے کہ جب عروہ نے رسول اللہ ﷺ سے یہ کہا کہ اگر آپ اپنی قوم کا استیصال کریں گے اور اگر مغلوب ہوئے تو یہ مختلف النوع لوگ آپ کو چھوڑ کر بھاگ جائیں گے تو اس موقع پر حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے کہا ”امصص بظر اللات“ اس کے معنی شارحین لکھتے ہیں ”چوستے رہولات کی شرمگاہ“ (سخاری شریف ۱/۳۷۸ باب الشروط فی الجہاد) یہ گالی بظاہر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی شانِ صدیقیت کے خلاف ہے۔ نیز قرآن کریم کی آیت ہے ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ یہ اس کے بھی منافی ہے اس اشکال کا کیا حل ہے؟

قادیانی اس جملہ سے مرزا کی مغلطات کی صحت پر استدلال کرتے ہیں مثلاً مرزا نے اپنے نہ ماننے والوں کو کنخیریوں کی اولاد کہا ہے اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو گوہ کا ڈھیر اور اپنے دشمنوں کو بیابانوں کے خنزیر کہا ہے۔ یہ سب گالیاں مرزا قادیانی نے اپنی کتابوں میں لکھی ہیں نیز شیعہ اس جملہ سے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی بدزبانی پر استدلال کرتے ہیں نعوذ باللہ۔

الجواب: بظر کے دو معنی ہیں:

(۱) شرمگاہ کا ابھرا ہوا حصہ۔

(۲) اوپر کے ہونٹ کا درمیانی حصہ ابھرا ہوا ہونا (القاموس الوحید: ۱/۱۷۱) چنانچہ بطور کے معنی ”الشفة

العلیاء“ بھی ہے (المعجم الوسیط ۶۲) اور یہاں دوسرے معنی مراد ہیں جس کے قرآن یہ ہیں:

(۱) امصص کا لفظ قرینہ ہے کیونکہ چوسنے کی چیز ہونٹ ہے نہ کہ شرمگاہ۔

(۲) اسی حدیث میں مذکور ہے کہ صحابہ آنحضور ﷺ کا لعاب منہ پر لگاتے یا بدن پر لگاتے تھے اور آپ ﷺ

کا بقیہ پانی پیتے تھے ”قال فو اللہ ما تنخم رسول اللہ ﷺ نخامة الا وقعت فی کف رجل منهم فذلک بها وجهه وجلده“ (بخاری شریف ۱/۳۷۹) مطلب یہ ہے کہ تم لالت کے لعاب کو چوسو ہم رسول اللہ ﷺ کے لعاب کو منہ پر لگاتے اور چوستے رہیں گے۔

(۳) عروہ نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ پر سب و شتم کا الزام نہیں لگایا معلوم ہوا یہ گالی نہیں تھی۔

(۴) حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی شان کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اُسے اچھے معنی پر محمول کیا جائے۔ واللہ ﷻ اعلم۔

اشکال اور جواب:

اس جواب پر ایک مولانا صاحب نے ایک دارالعلوم کے موثر رسالہ میں تنقید فرمائی ہے، یہ تنقیدی مضمون مجھے کافی مدت کے بعد ایک صاحب نے دکھایا بندہ عاجز نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی شان کے مناسب ایک توجیہ لکھی تھی، اس لیے اس مضمون کے جواب دینے کی ضرورت نہیں تھی لیکن بعض احباب کی فرمائش پر کچھ مزید گزارشات پیش کی جا رہی ہیں، مضمون نگار نے تقریباً ۷۷ اشروحات کے حوالے اپنے پسندیدہ معنی کی ترجیح کے لیے دئے ہیں، اشروحات کی روشنی میں یہ معنی بندہ عاجز کو پہلے سے معلوم ہیں لیکن بندہ نے اپنے خیال میں اس سے زیادہ مناسب معنی لیا جولفت کی کتابوں کے بھی موافق ہے بندہ نے ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے کام کو سب شتم سے بچا کر دوسرے معنی پر محمول کرنے کی کوشش کی، مضمون نگار نے تحریر فرمایا ہے کہ حالت جنگ میں گالی دینا قتال باللسان کی ایک قسم ہے اور صلح حدیبیہ کے موقع پر حالت جنگ تھی، اس لیے قتال باللسان اختیار کیا گیا، بہتر یہ ہے کہ ہم اختصار کے ساتھ جہاد کی اقسام کسی معروف و مشہور کتاب سے نقل کریں اور جہاد باللسان کی تشریح کر لیں، ہم حافظ ابن قیم کی زاد المعاد سے جہاد کی قسمیں نقل کرتے ہیں اور تطویل سے دامن بچاتے ہوئے عربی عبارات کو چھوڑ کر صرف ترجمہ بلکہ حاصل ترجمہ پر اکتفا کرتے ہیں۔

علامہ ابن قیمؒ نے لکھا ہے کہ جہاد کی چار قسمیں ہیں؛ (۱) بمقابلہ نفس۔ (۲) بمقابلہ شیطان۔ (۳)

بمقابلہ معاند یعنی دین دشمن کفار و منافقین۔ (۴) بمقابلہ فاسق مومنین۔ پھر نفس کے مقابلہ میں جہاد کی چار

شخص ہیں: جہاد بالعلم، جہاد بالعمل، جہاد بالدعوة، جہاد بالبصر۔ نفس کا مقابلہ کر کے علم حاصل کرنا پھر نفس کو دبا کر عمل کرنا اور دعوت دینا اور اس راہ میں آنے والی مشکلات اور آزمائشوں پر صبر کرنا۔

(۲) جہاد بمقابلہ شیطان کی دو قسمیں ہیں: شیطانی شبہات کو دفع کرنا اور شیطانی خواہشات کو دفع کرنا، یاد رہے کہ نفسانی خواہشات اور ہیں اور شیطانی خواہشات الگ ہیں ہاں کبھی دونوں مل جاتی ہیں بدبودار شراب کو پینے میں نفس کا کونسا تقاضا شامل ہے ہاں شیطان نے اس میں خیالی سرور پیدا کر کے اس کو محبوب بنایا ہے۔

(۳) جہاد بمقابلہ اعداء دین کی علامہ ابن قیمؒ نے چار شاخیں بیان کی ہیں، ہم بجائے چار کے ان کی چھ قسمیں بنا سکتے ہیں ۱۔ جہاد بالقلب، ۲۔ جہاد بالمال، ۳۔ جہاد بالروح والبدن، ۴۔ جہاد بالقلم، ۵۔ جہاد بالمصوب والجاہ، ۶۔ جہاد باللسان۔

جہاد بالقلب تو دل سے ان کے کفریات کو برا سمجھنا، جہاد بالمال ظاہر ہے، جہاد بالبدن والروح باطل کے مقابلہ میں تن من لگانا، جہاد بالقلم باطل کے خلاف اپنا قلم وقف کرنا، جہاد بالجاہ اپنے مرتبہ ومنصب کے ذریعہ دین کو فائدہ پہونچانا اور اپنے ماتحتوں کو دین کی طرف لانا اور بلانا یہ جہاد مسلمانوں کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے اور جہاد باللسان کا مطلب اپنی دعوتی زبان سے حق کو تقویت پہونچانا ہے۔

(۴) فساد و فجار مؤمنین کے مقابلہ میں جہاد کی تین قسمیں ہیں: جہاد بالبدن، جہاد باللسان، جہاد بالقلب ان اقسام کی طرف مشہور حدیث میں اشارہ موجود ہے: **مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مَنْكِرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ**۔ (صحیح مسلم، رقم: ۴۹، باب بیان کون النہی عن المنکر من الایمان)۔

جہاد کی ان اقسام میں سے جہاد باللسان کا ذکر قارئین کے سامنے آگیا جہاد باللسان دین کی طرف دعوت ہے یا مناظرہ اور دلائل کے ساتھ مقابلہ ہے جہاد باللسان گالی گلوچ نہیں ہے۔

بندہ عاجز عرض گزار ہے کہ سب و شتم کسی مسلمان کے ساتھ مناسب نہیں، حضرت ابو بکر صدیقؓ کا درجہ تو انبیاء علیہم السلام کے بعد سب سے اونچا ہے حدیث میں آتا ہے: **لَيْسَ الْمُؤْمِنُ بِالطَّعَانِ وَلَا اللَّعَانِ وَلَا الْفَاحِشِ الْبَلْدِي**۔ (سنن ترمذی: ۱۸/۲)۔

طعنہ بازی اور لعنت بھیجنا مسلمان کی شان نہیں ہے۔ صحیح مسلم شریف میں ہے: المستبان ما قالوا
 فعلى البادى مالم يعتد المظلوم . (صحیح مسلم: ۳۲۱/۲) گالی گلوچ کرنے والوں میں ابتدا کرنے والے
 پر گناہ ہے جب تک مظلوم زیادتی نہ کرے۔ مسند احمد میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: إن رجلاً شتم
 أبابكر والنبي صلى الله عليه وسلم جالس فجعل النبي صلى الله عليه وسلم يعجب ويتبسم
 فلما أكثر رد عليه بعض قوله فغضب النبي صلى الله عليه وسلم وقام فلحقه أبو بكر رضی اللہ عنہ
 فقال: يا رسول الله! كان يشتمني وأنت جالس فلما رددت عليه بعض قوله غضبت وقمت
 قال: إنه كان معه ملك يرده عنك فلما رددت عليه بعض قوله وقع الشيطان فلم أكن
 لأقعد مع الشيطان . (مسند احمد: ۱۵/۳۹۰/۹۶۲۴) قال الشيخ شعيب الأرنؤوط : حسن لغیره ،
 یعنی ایک آدمی حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کو سب و شتم کر رہا تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسکرا رہے تھے جب اس
 آدمی نے بہت سب و شتم کیا تو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غصہ ہوئے اور چلے گئے
 ابو بکر رضی اللہ عنہ ان کے پیچھے گئے اور کہا یا رسول اللہ جب وہ گالی دے رہا تھا تو آپ بیٹھے تھے جب میں نے جواب دیا تو
 آپ غصہ ہوئے، آپ نے فرمایا: جب آپ خاموش تھے تو فرشتہ آپ کی طرف سے جواب دے رہا تھا جب آپ
 نے سب و شتم شروع کیا تو فرشتہ گیا اور شیطان آیا میں شیطان کے ساتھ نہیں بیٹھ سکتا، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جوابی سب و شتم سے کتنے ناراض ہوئے۔

مضمون نگار نے لکھا کہ صلح حدیبیہ کے موقع پر قتال کی حالت تھی اور قتال کی حالت میں سب و شتم جہاد
 باللسان کے زمرہ میں آتا ہے، صلح حدیبیہ میں قتال کی حالت نہیں تھی بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمرہ کی نیت سے
 آئے تھے اور احرام کے لباس میں ملبوس تھے اور قربانیاں ساتھ لے کر آئے تھے، اور عمرہ کی نیت فرما کر آئے تھے،
 وأحرم بالعمرة ليأمن الناس من حربه و ليعلموا أنه إنما خرج ذا نراً للبيت ومعظماً له . (عمدة
 القاری ، باب الشروط فی الجهاد و التمهید لابن عبد البر: ۱۲/۱۴۹ ط: مؤسسة القرطبة).

حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ نے حمار وحشی کا شکار کیا تھا، وہ بغیر احرام کے آئے تھے تو شارحین حدیث نے اس
 کی متعدد تاویلات فرمائی ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اس موقع پر اسلام قبول کرنے کے لیے آیا ہو اور عمرہ کا ارادہ

نہ ہو تو یہ الگ بات ہے، لیکن صحابہ کرام عمرہ کی نیت سے آئے تھے اور جب عمرہ نہیں ہوا تو آئندہ سب شرکاء عمرہ القضاء کے لیے آگئے۔ حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: انطلقنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم عام الحدیسیۃ فأحرم أصحابہ ولم أحرم۔ (صحیح البخاری: ۱/ ۲۴۵، باب اذ رأی المحرمون صیداً)۔

صحابہ کرام قتال کے لیے نہیں آئے تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین کے قاصد بدیل سے فرمایا: إنا لم نجئ لقتال أحد ولكننا جئنا معتمرين۔ اور جب بدیل مشرکین کے پاس واپس آیا تو اس نے کہا: إنکم تعجبون علی محمد إنه لم یأت للقتال إنما جاء زائراً لهذا البيت۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا: یا رسول اللہ! خرجت عامداً لهذا البيت لا تريد قتل أحد ولا حرباً فتوجه له فمن صدنا قاتلناه۔ ان سب روایات سے معلوم ہوا کہ صحابہ کرام قتال کے لیے نہیں آئے تھے بلکہ اگر مشرکین کبھی حملہ کے لیے کوئی دستہ بھیجتے تھے تو پھر بھی مسلمان صبر کا دامن تھامتے تھے اس لیے قتال کی کیفیت نہیں تھی بلکہ مسلمان صلح صفائی کے منتظر تھے، نیز جب مشرکین کا ایک مبعوث آیا اور صحابہ کرام نے تلبیہ پڑھنا شروع کیا اور قربانیوں کو اس کے سامنے کر دیا تو وہ کہنے لگا: رأیت البدن قد قلدت وأشعرت فما أرى أن یصدوا عن البيت۔ یہ عبارتیں صحیح بخاری باب الشروط فی الجہاد والمصالح مع اہل الحرب میں ملاحظہ کیجئے۔

اگر بالفرض صلح حدیبیہ کا میدان معرکہ قتال ہو تو پھر بھی گالی گلوچ جہاد نہیں ہے، جہاد لسانی دعوت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا: لأن یهدي الله رجلاً واحداً خير لك من أن يكون لك حمر النعم۔ (رواہ مسلم فی ابواب فضائل علی، رقم: ۶۲۲۳)۔ آپ کے ذریعہ ایک آدمی کی ہدایت آپ کے لیے سرخ اونٹوں سے بہتر ہے۔

مولانا مفتی تقی صاحب فکملہ فتح الملہم میں فرماتے ہیں: فكان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی أول الأمر مأموراً أن یجاهد الکفار بلسانه لا ببده فیدعوهم ویعظهم ویجادلهم بالتی هی أحسن۔ (تکملة فتح الملہم: ۸/۳)۔

ایک اور جگہ لکھتے ہیں: فالمرحلة الأولى هی الصبر علی أذى المشرکین مع الاستمرار فی

دعوتہم إلى دين الحق . (تکملة: ۵/۳)۔

قرۃ العینین میں ہے: قال أبو بكر ابن العربي: اتفق العلماء على أن معنى الآية لا تسبوا آلهة الكفار فیسبوا آلهتکم وكذلك هو فإن السب في غير الحجة فعل الأدنياء فمنع الله في كتابه أحداً أن يفعل فعلاً يؤدى إلى محذور . (قرۃ العینین علی الحلالین، ص ۱۸۰، للدکتور محمد احمد کنعان)۔

پھر یہ کہنا کہ ”امصص بظر اللات“ میں سب آہٹ نہیں بلکہ سب مشرکین ہے یہ تو بہت ہی عجیب ہے، نیز حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ یہاں ام کی جگہ لات رکھا نظر تولات کی ہوگی، مشرکین کی نہیں اور اگر مشرکین مراد ہو تو ”لا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم“ میں مفسرین کے نزدیک مشرکین کو بھی گالیوں کی ممانعت شامل ہے۔ روح المعانی میں ہے: والمراد من الموصول أما المشركون على معنى لا تسبواهم من حيث عبادتهم لا لهتهم كأن تقولوا تباً لكم ولا لهتهم . (روح المعانی: ۲۵۱/۷)۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں: لا تخرجوا من دعوة الكفار ومحاجتهم إلى أن تسبوا ما يعبدونه من دون الله . (روح المعانی: ۲۵۲/۷)۔

اسلام گالیوں کا دین نہیں، حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: عن عبد الرحمن بن عائذ كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا بعث بعضاً قال: تألفوا الناس وتأنوا بهم ولا تغيروا عليهم حتى تدعوهم فما على وجه الأرض من أهل بيت مدر ولا وبر إلا وأن تأتوني بهم مسلمين أحب إلي من أن تقتلوا رجالهم وتأتوني بنسائهم . (المطالب العالیة: ۱۶۶/۲، الواصیة: ۱۵۲/۳)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب جہاد کے لیے کوئی جماعت بھیجتے تو فرماتے: لوگوں کو مانوس بناؤ اور ان کے ساتھ نرمی کرو، اور دعوت سے پہلے ان پر حملہ مت کرو پس روئے زمین پر کچے گھر اور خیمے والوں کو تم مسلمان بنا کر لاؤ گے یہ مجھے زیادہ پسند ہے اس سے تم ان کے مردوں کو قتل کرو اور ان کی عورتوں کو قیدی بنا کر لاؤ۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن بھیجا اور فرمایا: إنک ستأتي قوماً أهل

کتاب فیذا جنتهم فادعهم إلی أن یشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله . (صحیح البخاری باب اخذ الصدقة من الاغنیاء)۔ معلوم ہوا کہ سنی جہاد دعوت ہے گالی گلوچ جہاد نہیں، گالی گلوچ تو منافق کی علامت ہے: إذا خصم فجر . مولانا احمد علی سہارنپوریؒ نے فجر کے معنی سب و شتم لکھے ہیں۔ (بخاری: ۱۰/۱) مولانا فخر الدین صاحب محدث دارالعلوم دیوبند نے فرمایا: کیونکہ فجر آپ سے باہر ہونے کی اور جھگڑے کے وقت گالیوں پر اتر آنے کی تعبیر ہے۔ (ایضاح البخاری: ۴/۳۳۵) شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا رحمہ اللہ نے یوں ترجمہ کیا: جب کسی سے جھگڑا کرے تو گالی گلوچ کرے۔ (سراج القاری: ۱/۱۷۷)۔

قرآن کریم میں بوقت ضرورت جدال حسن کا ذکر ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ادع إلی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هی أحسن . (النحل: ۱۲۵)۔ حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ لکھتے ہیں: موعظہ کا خلاصہ خیر خواہی کی بات کو اس طرح کہنا کہ مخاطب کا دل نرم ہو جائے اور بیان اور عنوان بھی ایسا جس سے قلب مطمئن ہو۔ (خلاصہ معارف القرآن: ۵/۴۰۹)۔ تفسیر عثمانی میں ہے: حکمت کے معنی نہایت پختہ مضامین، موعظہ حسنہ موثر اور رقت انگیز نصیحتیں اور منظرہ اور بحث کی نوبت آئے تو تہذیب اور شانگی کے ساتھ بحث جس میں دلآزاری اور دلخراشی نہ ہو۔ (تفسیر عثمانی، ص ۳۷۲)۔ اور تفسیر مظہری میں ہے: وجادلہم؛ المناظرة علی وجه لا ینطرق إلیہ طغیان النفس ولا وسواس للشیطان . (مظہری: ۵/۳۹۰)۔ اور جاهد الکفار والمنافقین واغلظ علیہم . (التوبة: ۷۳) کی تفسیر میں لکھا ہے جب عناد اختیار کیا تبوک میں اب سختی اور ترش روئی کیجئے۔ تفسیر عثمانی۔ اور مولانا خالد سیف اللہ صاحب فرماتے ہیں: اخلاق کے دائرہ میں رہتے ہوئے سختی اور کسی قدر درشت کلامی بھی ضروری ہوتی ہے۔ (آسان تفسیر، ص ۵۹۲)۔

اور میرے خیال میں واغلظ علیہم کا مطلب مضبوط بات اور الزامی جواب دینا ہے دوسری جگہ غلاظ کے معنی سخت گیر آیا ہے حاصل یہ ہے کہ سب آہلہ اور سب مشرکین گالی گلوچ کے معنی میں نہیں ہونا چاہئے، ہاں اگر سب کے یہ معنی ہوں کہ آہلہ سے ان صفات کی نفی کریں جو صفات اللہ کے ساتھ مخصوص ہیں تو یہ جائز بلکہ واقع ہے: إن الدین تدعون من دون الله عباد أمثالکم ، و الذین تدعون من دونہ لا یستطیعون نصرکم ولا أنفسمہم ینصرون۔ یعنی ان کی عاجزی بیان کرنا جائز ہے۔ (کذا فی تعلیق زاد المعاد: ۱۳، للشیخ شعیب

الارنؤوط و الشیخ عبدالقادر الارنؤوط (بعض دفعہ صحابہ کے بارے میں ایک دوسرے کو سب کرنے کا ذکر آتا ہے اس سے ملامت اور موقف کی مذمت مراد ہے، کمافی تکملة فتح الہلم فی فضائل علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

اور معترض کا یہ کہنا کہ عروہ بن مسعود نے یہ کہا کہ اگر میں آپ کا احسان نہ اتارتا تو آپ کو جواب دیتا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو بکر ؓ نے گالی دی لیکن اس میں جواب کا ذکر ہے گالیوں کا ذکر نہیں جواب گالی کے ساتھ خاص نہیں مشرکین نے اعل ہبل، اعل ہبل کہا اس کے جواب میں اللہ اعلیٰ و اجل، اللہ اعلیٰ و اجل کہا گیا گالی نہیں، مشرکین نے ان لسا العزی ولا عزی لکم، کہا اس کے جواب میں اللہ مولانا ولا مولی لکم جواب ہے یہ گالی نہیں، مثلاً اگر عروہ جواب میں یہ کہتے کہ ہمیں اپنے اصنام سے محبت ہے وہ نعوذ باللہ ہمارے حاجت روا ہیں، ہم اس کے یوں کو چومتے ہیں تو جواب ہوتا جانین سے گالی نہ ہوتی۔

اشکال: جب ابو بکر ؓ کا یہ کلام بندہ عاجز کے خیال میں اس معنی پر محمول ہے کہ تم لات کے لیوں کو چوستے رہو جو تم کو فائدہ نہیں دے سکتا بلکہ یہ تمہارے بنائے ہوئے اصنام ہیں، ہم تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت میں مست اور مدہوش رہیں گے، تو پھر سب اکابر نے بظور سے شرمگاہ کے معنی کیسے لئے؟ یہ سب حضرات علم و عمل کے پہاڑ اور تقویٰ و طہارت کے علمبردار تھے، ہم انہیں کے علوم کے خوش چین اور زلہ ربا ہیں ہماری زندگی کا حاصل ان کی محبت و عقیدت ہے۔

اس اشکال کے دو جواب ہیں۔ (۱) جب عروہ بن مسعود نے صحابہ کی شان میں نامناسب الفاظ استعمال کئے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو کیلا چھوڑ کر ادھر ادھر بھاگ جائیں گے، تو حضرت ابو بکر صدیق ؓ کو سخت غصہ آیا اور غصہ کی حالت میں بے اختیار یہ الفاظ زبان سے نکلے اور سخت غصہ میں کبھی کبھی ایسے الفاظ بے اختیار زبان سے نکل سکتے ہیں، حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس ملک الموت ان کی روح قبض کرنے کے لیے آئے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ان کو ایسا تھپڑ مارا کہ ان کی آنکھ نکل گئی اس کی توجیہ اور تاویل کرتے ہوئے حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: ان موسی دفعه عن نفسه لما ركب فيه من الحدة . (فتح الباری: ۶/۴۳۲)۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ملک الموت کو اپنے آپ سے دفع کیا اس لیے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طبیعت میں غصہ تھا یعنی غصہ سے مغلوب ہو کر ایسا کیا۔ فیض الباری میں مرقوم ہے: وفى العینی: انه كان

فی طبع موسیٰ علیہ السلام حدة ، اس کی تعلیق میں مولانا بدر عالم صاحب تحریر فرماتے ہیں: زوی اُنہ کان إذا غضب اشتعلت قلنسوته . (فیض الباری: ۲/۴۷۶)۔

یعنی شدتِ غضب کی وجہ سے آپ کی ٹوپی جل جاتی تھی۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام جب کوہِ طور سے تشریف لائے اور بنی اسرائیل کو گمراہی میں مبتلا دیکھا تو شدتِ غضب سے تورات کی تختیاں ہاتھ سے گر گئیں، اس کیفیت کو علامہ آلوسیؒ نے یوں بیان فرمایا: والصواب أن يقال إنه عليه السلام لفرط حميته الدينية وشدة غضبه لله تعالى لم يتمالك ولم يتماسك أن وقعت الألواح من يده بدون اختيار فنزل ترك التحفظ منزلة الإلقاء الاختياري فعبر به . (روح المعاني: ۶۷/۹)۔

یعنی شدتِ غضب کی وجہ سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ہاتھ کنٹرول میں نہیں رہے اور الواح گر گئیں۔

مفسرین نے ہارون علیہ السلام کی ڈاڑھی پکڑنے کی بھی یہ تاویل و تشریح کی ہے، نیز حضرت عمرؓ پر شیعہ اعتراض کرتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا انکار کیسے کیا یہاں تک کہ ابو بکرؓ نے: إنک میت وإنہم میتون آیت تلاوت فرمائی، اس کے جواب میں علامہ آلوسیؒ نے لکھا ہے: والجواب أن ذلك من شدة دهشة بموت قرعة عينه و عيون المؤمنين ، یعنی حضرت عمرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے مدہوش سے ہو گئے اور پریشانی نے ان کو حواس باختہ کر دیا اور یہ کلمات ان کی زبان سے نکلے، فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص شدتِ غضب میں حواس باختہ اور مدہوش سا ہو کر طلاق دیدے تو اس کی طلاق بھی واقع نہیں۔ (فتاویٰ دارالعلوم زکریا: ۲۱۳/۳)۔ بطور الملامت کو سب پر محمول کر کے یہ توجیہ مناسب ہے اور اگر سب و شتم کو جہاد باللسان قرار دیں جیسا کہ معترض صاحب نے کہا ہے پھر مولانا صاحب کے مدرسہ کے طلبہ و مدرسین، بجائے ختم خواجگان غیر مسلموں کو سب و شتم کر لیا کریں اور اس کو نشر کر لیا کریں اور جہاد باللسان کا ثواب لوٹتے رہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (۳۲۰/۵) پر فرمایا: وحمله على ذلك ما أغضبه من نسبة

المسلمين ، اور گزشتہ تفصیل کی طرف اشارہ فرمایا، اور حافظ عینیؒ نے بھی (۶۴/۹) پر مذکورہ بالا تفصیل کی طرف اشارہ فرمایا۔

ہمارے اکابر کے فتاویٰ میں ایک سوال وجواب مذکور ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک شخص کسی شیخ سے مرید ہے اور خواب میں اس کا نام لیکر یہ کہہ رہا ہے کہ فلاں رسول اللہ، پھر بیدار ہونے کے بعد بے اختیار یہی الفاظ زبان پر جاری ہیں وہ شخص درود شریف پڑھنا چاہتا ہے لیکن بے اختیار فلاں رسول اللہ زبان پر آتا ہے، اس سوال کا مفصل جواب دیگر اکابر کی طرح حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب رحمہ اللہ نے بھی لکھا ہے اس کو نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کبھی بے اختیاری اور مجبوری میں یا شاید غصہ میں زبان بے قابو ہو جاتی ہے اور کچھ نامناسب الفاظ زبان پر آ جاتے ہیں، حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب کفایت المفتی (۶۳/۱) پر تحریر فرماتے ہیں:

رہا دوسرا واقعہ جو حالت بیداری کا ہے، اس کے متعلق صاحب واقعہ کا بیان ہے کہ وہ اپنی حالت خواب کی غلطی سے نادم اور پریشان ہو کر چاہتا ہے کہ درود شریف پڑھ کر اس کا تدارک کرے، اور درود شریف پڑھتا ہے لیکن اس میں بھی بجائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نام مبارک کے زید کا نام اس کی زبان سے نکلتا ہے، اسے اس غلطی کا احساس تھا، مگر کہتا ہے کہ زبان پر قابو نہ تھا، بے اختیار تھا، مجبور تھا، اس واقعہ کے متعلق دو باتیں متقیح طلب ہیں۔

اول یہ کہ آیا حالت بیداری میں ایسی بے اختیاری اور مجبوری کہ زبان قابو میں نہ رہے بغیر اس کے کہ نشہ ہو، جنون ہو، اکراہ ہو، عتہ ہو ممکن اور متصور ہے یا نہیں؟ کیونکہ ان چیزوں میں سے کسی کا موجود ہونا سوال میں ذکر نہیں کیا گیا، تو ظاہر یہی ہے کہ ان اسباب میں سے کوئی سبب بے اختیاری پیدا کرنے والا نہ تھا۔ دوسرا یہ کہ اگر بے اختیاری اور مجبوری ممکن اور متصور ہو تو صاحب واقعہ کی تصدیق بھی کی جائے گی یا نہیں؟

امراول کا جواب یہ ہے کہ بے اختیاری کے بہت سارے اسباب ہیں صرف سکرو جنون و اکراہ و عتہ میں منحصر نہیں۔ کتب اصول فقہ و فقہ میں ان اسباب کے ذکر پر اقتصار کرنا تحدید و حصر پر مبنی نہیں، بلکہ اکثری اسباب کے طور پر انہیں ذکر کیا گیا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ متعدد کتب فقہیہ میں اس کی تصریح موجود ہے کہ خواہ کسی وجہ سے عقل مغلوب ہو جائے وہ مغلوبیت موجب رفع قہم ہو جاتی ہے۔ إلا فی بعض المواقع فیکون الزجر مقصوداً۔

فتاویٰ عالمگیری میں ہے: من أصابه برسام أو أطعم شيئاً فذهب عقله فلهی فارتد لم

یکن ذلک ارتداداً و کذا لو کان معتوهاً أو موسوساً أو مغلوباً علی عقله بوجه من الوجوه فهو علی هذا کذا فی السراج الوہاج . (ہندیہ مطبوعہ مصر صفحہ ۸۲ ج ۲)۔ اس عبارت میں لفظ موسوس اور لفظ بوجہ من الوجوه قابل غور ہے، لیکن واقعہ مسئلہ عنہا میں نہ تو زوال شعور و زوال عقل کی تصریح ہے اور نہ میں واقعات مذکورہ کی بنا پر زوال شعور کا ہونا صحیح سمجھتا ہوں کیونکہ صاحب واقعہ بحالت تکلم اپنی غلطی کا ادراک ہونا بیان کرتا ہے اور عذر میں صرف بے اختیاری، مجبوری، زبان کا قابو میں نہ ہونا ذکر کرتا ہے۔ اس لیے میں صرف اسی بات کو ٹھیک سمجھتا ہوں وہ باوجود شعور و ادراک کے کلمہ کفر یہ کہتا ہے، مگر بے اختیاری سے مجبوری سے اور عین تکلم کی حالت میں بھی اسے غلطی اور خلاف عقیدہ سمجھتا ہے اور بعد الفراغ من الحکم بھی اس پر نا دم ہوتا ہے، پریشان ہوتا ہے، روتا ہے، اسباب معلومہ (شرک، جنون، اکراہ، عتہ) کے علاوہ کبر سنی، مرض، مصیبت، غلبہ خوشی غلبہ حزن، فرط محبت وغیرہ بھی زوال عقل یا زوال اختیار کے سبب بن سکتے ہیں، اور جہاں زوال عقل یا زوال اختیار ہو وہاں حکم ردت ثابت نہیں ہو سکتا۔۔۔

(۲) صحیح مسلم کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ خدا تعالیٰ اپنے گنہگار بندے کے توبہ کرنے پر اس سے بھی زیادہ خوش ہوتا ہے جیسے کہ ایک مسافر کا جنگل میں سامان سے لدا ہوا اونٹ گم ہو جائے اور وہ ڈھونڈ ڈھونڈ کر نا امید ہونے کے بعد مرنے پر تیار ہو کر بیٹھ جائے اور اسی حالت میں اس کی آنکھ لگ جائے تھوڑی دیر کے بعد آنکھ کھلے دیکھے کہ اس کا اونٹ مع سامان اس کے پاس کھڑا ہے، اسی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ اس شخص کی زبان سے غایت خوشی میں بے ساختہ یہ الفاظ نکل جاتے ہیں، اُنت عبدی و انا ربک۔ یعنی خدا تعالیٰ کی جناب میں یوں بول اٹھا کہ تو میرا بندہ ہے اور میں تیرا خدا ہوں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: خطا من شدة الفرح، یعنی شدت خوشی کی وجہ سے اس سے خطا یہ الفاظ نکل گئے۔

اس حدیث سے صراحتہ ثابت ہو گیا کہ شدت فرح بھی زوال اختیار کا سبب ہو جاتی ہے، اور چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد یہ نہیں فرمایا کہ الفاظ کفر یہ کا یہ تکلم جو خطا ہو تھا جب کفر اور مزیل ایمان تھا، اس لیے آپ کے سکوت سے معلوم ہو گیا کہ الفاظ کفر کا تلفظ جو خطا کے طور پر ہو شبت ردت نہیں۔

(۳) صلح حدیبیہ کے قصے میں جو صحیح بخاری وغیرہ میں مروی ہے ذکر کیا گیا ہے کہ جب صلح مکمل ہو گئی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو حکم فرمایا کہ سرمنڈاؤ الو اور قربانیاں ذبح کرو تو صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم بوجہ فرط حزن و غم کہ اپنی تمنا و آرزو کے خلاف خانہ کعبہ تک نہ جاسکے، ایسے بے خود ہوئے کہ باوجود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مکر و سہ کر رہنے کے کسی نے فرمانِ عالی کی تعمیل نہ کی، آپ غمگین ہو کر خیمے میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لے گئے، انہوں نے پریشانی کا سبب دریافت کیا اور عرض کیا کہ آپ باہر تشریف لے جا کر اپنا سر منڈا دیں اور کسی سے کچھ نہ فرمائیں، آپ باہر تشریف لائے اور حلق کو بلا کر اپنا سر منڈا دیا، جب صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے دیکھا تو ان کے ہوش و حواس بجا ہوئے اور ایک دم ایک دوسرے کا سر مونڈنے لگے، اس روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ فرط حزن بھی موجب زوال اختیار ہو جاتا ہے، کیونکہ قصد و اختیار سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی تعمیل نہ کرنے کا صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی جانب وہم بھی نہیں ہو سکتا۔۔۔

(۵) رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم ازواج مطہرات رضی اللہ تعالیٰ عنہن میں عدل کی پوری رعایت کر کے فرماتے: اللّٰهُمَّ هَذِهِ قِسْمَتِي فِيمَا أَمْلِكُ فَلَا تَأْخُذْنِي فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا أَمْلِكُ .
یعنی اے خداوند میں نے اختیاری امور میں تو برابر تقسیم کر دی، اب اگر فرط محبت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی وجہ سے میلانِ قلب بے اختیاری طور پر عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی طرف زیادہ ہو جائے تو اس میں مواخذہ نہ فرمانا کیونکہ وہ میرا اختیاری نہیں۔۔۔

بخاری شریف کی وہ حدیث دیکھئے جس میں امم سابقہ میں سے ایک شخص کا یہ حال مذکور ہے کہ اس نے اپنے بیٹوں سے موت کے وقت کہا تھا کہ مجھے جلا کر میری خاک تیز ہوا میں اڑا دینا، فہو اللہ لئن قدر اللہ علي الخ . ان الفاظ کے (اس تقدیر پر کہ قدر کو قدرت سے مشتق مانا جائے) الفاظ کفریہ ہونے میں شبہ نہیں لیکن اس کا جواب رب خشیتک اسے کفر سے بچا کر مغفرتِ خداوندی ٹھہرا دیتا ہے، جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ خوفِ خداوندی نے اس کی زبان سے بے ساختہ یہ الفاظ نکلوا دیئے اور بے اختیاری کی وجہ سے وہ مواخذہ سے بچ گیا۔۔۔ (کفایت المفتی ۱/۶۳-۶۶، ط: دارالاشاعت، کراچی)۔

(۲) اکابر نے اس قول کو سب پر کیوں محمول کیا اس اشکال کا دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کبھی کبھی تو یہ فرماتے تھے تو یہ اس کو کہتے ہیں کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں ایک معنی قریب ہو اور دوسرا بعید ہو تو مشکل معنی بعید مراد لے اور مخاطب معنی قریب لے، جب حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ حبشہ ہجرت کی نیت سے جا رہے تھے اور بنی قارہ قبیلہ کے سردار ابن دغنه نے راستہ میں ان سے دریافت کیا آپ کہاں جا رہے ہیں تو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اِنِّیْ اُرِیدُ اَنْ اُسیحَ فِی الْاَرْضِ . (صحیح البخاری ۵۵۲/۱: باب هجرة النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه) میں زمین میں گھومنا پھرنا چاہتا ہوں، اس کے معنی قریب تو چکر لگانا ہے اور ابو بکر رضی اللہ عنہ کا مقصد حبشہ جانا تھا حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی مراد حبشہ کی طرف ہجرت تھی، لیکن اس کی صراحت نہیں کی، اور جب ہجرت کے سفر میں ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے کوئی پوچھتا آپ کے ساتھ کون ہیں کیونکہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی شخصیت تجارت کی وجہ سے جانی پہچانی تھی تو وہ فرماتے تھے هذا الرجل يهديني السبيل أو الطريق . (صحیح البخاری ۵۵۶/۱: باب هجرة النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه) اس کے قریبی معنی ظاہری راستہ بتانا اور معنی مقصود دین کا راستہ بتانا ہے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بھی ”اِنِّیْ سَقِیْمٌ“ اور ”هذه اختي“ اور ”بل فعله کبیرہم“ میں تو یہ فرمایا تھا مخاطبین سمجھے کہ ظاہری بیماری ہے اور ابراہیم علیہ السلام کا مقصد قوم کے شرک کی وجہ سے طبیعت کی خرابی ناسازی اور بوجھ تھا اور ”هذه اختي“ میں مقصد دینی اخوت تھا اور ”بل فعله کبیرہم“ میں حاضرین میں بلند مرتبہ خود ابراہیم علیہ السلام تھے۔ اسی طرح یہاں بھی حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ذومعنی لفظ استعمال کیا مخاطب نے بطور سے شرمگاہ کے معنی لیے اور مشکل کا مقصد ہونٹ کا ابھرا ہوا حصہ تھا، اس تاویل سے بھی حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا دامن نامناسب الفاظ کے دھبے سے پاک ہو جاتا ہے اور تنقید کنندہ نے جس معنی کی وکالت فرمائی اس کی رعایت بھی ہو جاتی ہے۔ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا اِنْ نُسِئْنَا اَوْ اَخْطَاْنَا .

حدیث ”فَاِذَا قَدِمْتَ فَالْکِیْسُ الْکِیْسُ“ کی تحقیق:

سوال: ایک حدیث کا مطلب سمجھ میں نہیں آتا آپ سے مطلب پوچھنے سے جرأت کر رہا ہوں بخاری

میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث اور ان کا واقعہ ہے کہ اونٹ سست رفتار تھا پھر آنحضرت ﷺ کی توجہ اور دعا سے تیز رفتار بن گیا پھر رسول ﷺ نے دریافت فرمایا: تم نے شادی کی؟ میں نے کہا: ہاں، فرمایا: دو شیزہ سے یا شوہر دیدہ سے؟ میں نے کہا: شوہر دیدہ سے، پھر فرمایا: دو شیزہ سے نکاح کیوں نہیں کیا؟ میں نے کہا کہ میری بہنیں رہ گئی ہیں میں نے ایسی عورت سے شادی کی جو تاجر بہ کار ہے اور بہنوں کی نگرانی کر سکے گی۔ پھر فرمایا: ”أما انک قادم فإذا قدمت فالکيس الکيس“ یعنی آنے کے بعد عقل سے کام لو (بخاری ۱/۲۸۲)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان: ”فالکيس الکيس“ عقل سے کام لو، اس کا کیا مطلب ہے؟

الجواب: اس کے جواب میں علمائے کئی توجیہات ذکر فرمائی ہیں جن میں دو اہم ہیں:

مدینہ گھر جانے کے بعد طلب ولد کرو اور اس میں ہوشیاری سے کام لو یعنی جماع فی الحيض وغیرہ سے اجتناب کرو، لیکن بندہ کے خیال میں بے تکلف توجیہ یہ ہے کہ جب گھر میں بیوی اور بہنیں اکٹھی ہو جائیں تو کبھی بھگڑے اور ”تو تو میں میں“ کی نوبت آجاتی ہے تو حضرت جابر رضی اللہ عنہ کو تلقین فرمائی کہ آپ جانبداری اور طرف داری سے بچیں اور عقلمندی اور ہوشیاری سے کام لیں یعنی بیوی اور بہنوں میں توازن رکھنے کے لئے عقلمندی اور ہوشیاری کے پل صراط سے گزرنا پڑتا ہے۔ واللہ ﷻ اعلم۔

حدیث ”لاعدوی ولاطيرة ولاهامة ولاصفر“ کی تحقیق:

سوال: مشہور حدیث ”لاعدوی ولاطيرة ولاهامة ولاصفر“ (بخاری شریف: ۲/۸۵۰، مع فتح

الباری: ۱۰/۱۹۵) میں لاعدوی کا مطلب سمجھ میں نہیں آتا جبکہ بعض امراض کا متعدی ہونا یقینی یا ظنی ہے اور خود آنحضرت ﷺ نے ”فر من المجذوم فرارک من الاسد“ فرمایا ہے۔ (بخاری شریف: ۲/۸۵۰، مع فتح

الباری: ۱۰/۱۹۵)۔

الجواب: شارحین حدیث نے اس کے بہت سارے جوابات دیئے ہیں ہمارے شیخ ابو غدہ نے

موضوعاتِ صغیر کی تعلیقات میں یہ معنی بھی لکھے ہیں کہ مرض کو متعدی مت کرو جیسے ﴿لَا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ﴾ کے معنی فحش کلامی اور فسوق نہ کرو لیکن یہ معنی سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ ایک صحابی نے لا عدوی کے بعد پوچھا کہ خارش اونٹ بسا اوقات دوسرے اونٹوں کو خارش بناتا ہے تو آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ تم مطلب نہیں سمجھے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ بیمار اونٹ کو تندرست کے پاس مت لاؤ بلکہ فرمایا کہ پہلے اونٹ کو کس نے بیمار اور خارش والا بنایا بہر حال لا عدوی کا آسان مطلب یہ ہے کہ اگر مرض مہلک یا مظنون التحدی ہے تو درجہ یقین میں اس کی تعدی نہیں اور اگر متیقن التحدی ہے تو اس کی تاثیر کی نفی ہے یعنی اگر مرض متعدی ہو جائے تو وہ خود ہوا میں اڑ کر متعدی ہونے کی تاثیر نہیں رکھتا بلکہ اس میں یہ تاثیر اللہ تعالیٰ نے رکھی ہے جیسے ﴿وَمَا رَمِيتَ إِذْ رَمِيتَ﴾ کے معنی یہ ہیں کہ جب آپ نے رمی کی تو اس میں آپ نے تاثیر نہیں رکھی بلکہ اللہ نے تاثیر رکھی کیونکہ جس چیز کی تاثیر بظاہر سمجھ میں نہ آنے والی ہو وہ اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

”تلقین بعد الموت“ والی حدیث کی تحقیق:

سوال: تلقین بعد الموت والی حدیث کی کیا حیثیت ہے؟ شافع حضرات اس پر عمل کرتے ہیں،

الجواب: یہ حدیث اکثر محدثین کے نزدیک ضعیف ہے اس کی سند میں مجھول اور ضعیف راوی ہیں۔

ملاحظہ ہو طبرانی کی معجم کبیر میں ہے:

عن محمد بن إبراهيم بن العلاء الحمصي (كان يسرق الحديث) : ثنا إسماعيل بن عياش

(ضعيف) : ثنا عبد الله بن محمد القرشي (البغدادی)، عن يحيى بن أبي كثير، عن سعيد بن عبد

الله الأودي (أو الأزدی، لم أقف له على ترجمة) قال : شهدت أبا أمامة وهو في النزع فقال : إذا أنا مت

فاصنعوا بي كما أمر رسول الله ﷺ فقال : إذا مات أحد من إخوانكم فسوئتم التراب على

قبره، ثم ليقيم أحدكم على رأس قبره، ثم ليقل : يا فلان بن فلانة فإنه يسمعه ولا يجيب، ثم

يقول : يا فلان بن فلانة فإنه يستوى قاعداً، ثم يقول : يا فلان بن فلانة، فإنه يقول : أرشدنا

یرحمک اللہ ولكن لا تشعرون فلیقل: اذکر ما خرجت علیہ من الدنیا شهادة أن لا إله إلا اللہ وأن محمداً عبده ورسوله، وأنک رضیت باللہ رباً وبالاسلام دیناً وبمحمد نبیاً وبالقرآن إماماً فإن منکراً ونکیراً یاخذ واحد منهما بید صاحبه ویقول: انطلق بنا ما نعتقد عند من لقن حجتہ فیکون اللہ حجیجہ دونهما قال رجل: یا رسول اللہ فإن لم یعرف أمہ؟ قال: فینسبه إلى حواء یا فلان بن حواء.

قال الہیثمی فی "المجمع" (۴۵/۳): رواہ الطبرانی فی الکبیر وفی إسناده جماعة لم أعرفہم.

نبیل الاوطار میں اس حدیث کے بعد مذکور ہے: وفی إسناده عاصم بن عبد اللہ وهو ضعيف. (نبیل الاوطار: ۹۶/۴).

کشف الخفاء میں ہے:

قال فی اللآلی: حدیث تلقین المیت بعد الدفن قد جاء فیہ حدیث أخرجه الطبرانی فی معجمہ وإسناده ضعيف إلى قولہ... وضعفہ ابن صلاح ثم النووی وابن القیم والعراقی والحافظ ابن حجر فی بعض تصانیفہ. (کشف الخفاء: ۳۱۵/۱).

زاد المعاد کے حاشیہ پر مرقوم ہے:

وذكره الہیثمی فی مجمع الزوائد ۴۵/۳ وقال: رواہ الطبرانی فی الکبیر وفی إسناده جماعة لم أعرفہم، وقال الحافظ ابن حجر فی أمالی الأذکار بعد تخریجہ فیما ذكرہ ابن علان فی الفتوحات الربانیة: ۱۹۶/۴: حدیث غریب وسند حدیث من الطریقین ضعيف جداً. (حاشیة زاد المعاد: ۵۳۳/۱).

حاشیة ابن القیم میں مذکور ہے:

رواہ الطبرانی فی معجمہ من حدیث سعید بن عبد اللہ الأودی قال: شهدت أباً امامة وهو فی النزاع إلى قولہ... ولكن هذا الحدیث متفق علی ضعفہ فلا تقوم به الحجة. (حاشیة ابن

(القیم: ۱۹۹/۱۳)۔

قال ابن عدی: منکر، وقال ابن صلاح: ليس إسناده بالقائم، وضعفه النووي في المجموع والفتاوى، وقال ابن تيمية: وهو مما لا يحكم بصحته، وقال الحافظ في نتائج الأفكار: ضعيف جداً، وكذا قال الزركشي في اللالی المنتورة، والسيوطي في الدرر المنتورة، والصغاني في سبل السلام.

نیل الاوطار میں تلقین بعد الموت والی حدیث سنن سعید بن منصور کی سند سے مذکور ہے، اس میں ایک راوی راشد بن سعد کو ابن حزم نے ضعیف کہا ہے۔ (نیل الاوطار: ۴/۹۶)۔

تلخیص الحییر میں حافظ ابن حجرؒ یہ حدیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

إسناده صالح وقد قواه الضياء في أحكامه. (التلخيص الحبير: ۱۳۵/۲)۔

خلاصہ یہ ہے کہ تلقین بعد الموت والی حدیث کو ابن صلاح، علامہ ابن القیم، حافظ عراقی وغیرہ حضرات نے ضعیف قرار دیا ہے البتہ ابن حجر نے التلخیص الحییر میں فرمایا: إسناده صالح وقد قواه الضياء في أحكامه. بعض حضرات نے چند شواہد پیش کیے ہیں، لیکن ان شواہد کی وجہ سے حدیث بالاک کی کوئی تائید نہیں ہوتی، کیونکہ ان میں تلقین کا ذکر نہیں صرف دعا، استغفار یا قبر پر تھوڑی دیر بیٹھنے کا ذکر ہے تاکہ میت کو انس حاصل ہو۔ جب کہ فقہاء حنفیہ کے ہاں تلقین بعد الدفن مستحب نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

حدیث قرطاس سے متعلق حضرت عمرؓ پر شیعہ کے اعتراضات:

سوال: حدیث قرطاس میں حضرت عمرؓ پر شیعہ چار اعتراضات کرتے ہیں:

(۱) انہوں نے وصیت کو رد کیا کیونکہ حضور ﷺ کا یہ کہنا کہ ”قلم و کاغذ لاؤ“ وصیت تھا۔

(۲) حضور کی ﷺ طرف ہجر (فضول گوئی) کی نسبت کی۔

(۳) حضور ﷺ کی آواز پر آواز بلند کیا اور ﴿لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي﴾ کے خلاف

کیا۔

(۴) حدیث کا انکار کیا ”حسبکم کتاب اللہ“ کہا۔ ان کے کیا جوابات ہیں؟

الجواب: اشتد برسول اللہ ﷺ وجعه فقال انتونی اکتب لکم کتابا لن تضلوا بعده أبداً فتنازعوا ولا ينبغي عند النبی تنازع فقالوا ما شأنه أ هجر استفهموا یردون عنه... الخ. لما حضر رسول اللہ ﷺ وفي البيت رجال فقال النبی ﷺ هلموا اکتب لکم کتابا لا تضلوا بعده فقال بعضهم ان رسول اللہ ﷺ قد غلبه الوجد وعندکم القرآن حسبنا کتاب اللہ فاختلف أهل البيت فاخصموا فمنهم من يقول قریوا یکتب لکم کتابا لا تضلوا بعده ومنهم من يقول غیر ذلك فلما أكثروا اللغو والاختلاف قال رسول اللہ ﷺ قوموا... الخ. (رواه البخاری: ۶۳۸/۲)

لما اشتد بالنبی ﷺ وجعه قال انتونی بکتاب اکتب لکم کتابا لا تضلوا بعده قال عمر ﷺ أن النبی ﷺ غلبه الوجد وعندنا کتاب اللہ حسبنا فاختلفوا وکثر اللغو قال قوموا عني ولا ينبغي عندی التنازع... الخ. (رواه البحاری کتاب العلم: ۲۳/۱).

پہلے اعتراض کا جواب:

اس اعتراض کے دو جوابات ہیں: ایک الزامی دوسرا تحقیقی۔

(الف) الزامی جواب:

اگر کوئی شیعہ اس واقعہ سے وحی کی تردید کشید کر لے تو حضرت علیؑ سے بھی اس قسم کے واقعات ثابت ہیں۔
لما هو جوابکم فهو جوابنا.

(۱) حضور ﷺ جب مرض الموت میں تھے علیؑ سے فرمایا:

أن آتیہ بطبق یکتب فیہ ما لا تضل امته من بعده قال وخشیت أن تفوتنی نفسه قال قلت أنسی أحفظ واعی قال أوصی بالصلاة والزكاة وماملکت ایمانکم. (رواه أحمد فی مسنده ۹۰/۱).

(۲) جب حضور ﷺ نے حضرت علیؓ کو تہجد کے لئے اٹھایا تو فرمایا: ما نصلی الا ما کتب اللہ۔ (رواہ

النسائی: ۱/۲۴۰ باب الترغیب فی قیام اللیل)۔

(۳) حدیبیہ کے وقت جب حضور ﷺ نے حضرت علیؓ سے فرمایا کہ رسول اللہ کے لفظ کو مٹا دو تو انہوں

نے انکار کیا۔ صحیح البخاری باب عمرة القضاء (۶۱۰/۲) قال لعلی أمح رسول الله قال علی لا والله لا أمحو۔

(۴) وروی محمد بن بابویہ فی الامالی والدیلمی فی ارشاد القلوب أن رسول الله

أعطی فاطمة سبعة دراهم و قال أعطیها علیا و مریہ أن یشتري لأهل بیتہ طعاما فقد غلبهم الجوع فأعطتها علیا و قالت ان رسول الله أمرک أن تبئع لنا طعاما فأخذها علی و خرج من بیتہ لبئع طعاما لأهل بیتہ فسمع رجلا یقول من یقرض الملی الوفی فأعطاه الدراهم۔ (تحفة اثناء عشریة ص ۵۹۵)

(ب) تحقیقی جواب:

اصل بات یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے وحی کو رد نہیں کیا بلکہ حضرت عمرؓ نے مشورہ دیا اور یہ اجتہادی معامہ تھا اور ایسے معاملہ میں حضور ﷺ ان کے مشورہ کو قبول فرمایا کرتے تھے جیسے ازواج مطہرات کے حجاب کے بارے میں وغیرہ۔

لہذا یہ بھی انہوں نے بطور مشورہ بتایا۔ اگر حضور ﷺ قبول نہیں کرنا چاہتے تھے تو رد فرماتے لیکن حضور ﷺ نے ان کی رائے قبول فرمائی۔ اور اگر حضور ﷺ لکھوانا چاہتے تھے تو ضرور لکھواتے کیونکہ اس واقعہ کے بعد پانچ دن تک حضور ﷺ زندہ رہے لیکن آپ ﷺ نے اس کا تذکرہ بھی نہیں فرمایا۔

حضرت عمرؓ حضور ﷺ کے لئے بمنزلہ وزیر و مشیر تھے پھر رسول اللہ ﷺ کسی ان کے مشورہ کو قبول کرتے تھے اور کبھی نہیں۔ مثلاً انہوں نے عبد اللہ بن ابی بن سلول کے قتل کا مشورہ دیا آپ ﷺ نے قبول نہیں فرمایا حاطب بن ابی بلتعہؓ کے قتل کا مشورہ دیا آپ ﷺ نے قبول نہیں کیا مسجد میں اشعار کی ممانعت کی بات فرمائی اور قبول نہیں ہوئی لیکن اکثر ان کا مشورہ قبول کیا جاتا جیسے مقام ابراہیم کو مصلیٰ بنانے کا مشورہ، منافقین پر جنازہ نہ پڑھنے کا

مشورہ۔ ازواج مطہرات کو پردہ میں رکھنے کا مشورہ وغیرہ یہ سب مشورے قبول کئے گئے اس معاملہ میں بھی آپ ﷺ نے ان کا مشورہ قبول فرمایا اور کتابت کا ارادہ ترک فرمایا اور پانچ دن زندہ رہنے کے باوجود کتابت کا نام نہیں لیا۔

قال عمر رضی اللہ عنہ وافقت ربی فی ثلاث فی مقام ابراہیم وفی الحجاب وفی اساری بدر.

(بخاری شریف: ۵۸/۱، باب ما جاء فی القبلۃ، ومسلم شریف: ۲/۲۷۹، باب فضائل عمر رضی اللہ عنہ).

قال رسول اللہ ﷺ ما من نبی الا وله وزیران من اهل السماء ووزیران من اهل الارض فأما وزیرای من اهل السماء فجبرئیل ومیکائیل وأما وزیرای من اهل الارض فأبوبکر وعمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما. (آخر جہ الترمذی، قبیل مناقب اُبی حفص عمر بن الخطاب: ۲/۲۰۸).

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آنحضرت ﷺ کے قول کو رد نہیں کیا بلکہ آرام و راحت اور تکلیف و رنج نہ اٹھانا آنحضرت ﷺ کا شدتِ بیماری میں ملاحظہ رکھا اس معاملہ کو انار و حکمِ پیغمبر ﷺ سمجھنا نہایت تعصب اور بغض ہے ہر کوئی اپنے بیمار عزیز کو محنت اٹھانے اور رنج پہنچنے سے بچاتا ہے۔ اگر کسی وقت وہ بیمار حالتِ شدت درد و مرض میں حاضرین کی مصلحت و فائدہ کے واسطے خود ہی کچھ مشقت اٹھانا چاہتا ہے تو اس کو ٹال دیا جاتا ہے اور اپنی بے پرواہی جاتا ہے کہ اس کی کچھ حاجت اور ضرورت نہیں ہے اور یہ معاملہ بزرگوں میں زیادہ تر مروج و معمول ہے۔ (تحدیث اثاثہ عربیہ اردو، ص ۵۹۲).

فلو کان ما یکتبہ فی الکتاب مما یجب بیانہ و کتابتہ لکان النبی ﷺ یسبہ و یکتبہ ولا یلتفت الی قول أحد فانه أطوع الخلق له فلعلم انه لما ترک الکتاب لم یکن الکتاب واجبا ولا کان فیہ من الدین ماتجب کتابتہ حینئذ اذ لو وجب لفعله ولو أن عمر رضی اللہ عنہ اشتبه علیہ أمر ثم تبین له أو شک فی بعض الأمور فلیس هو أعظم ممن یفتی ویقضى بأمر و یكون النبی ﷺ قد حکم بخلافها مجتهداً فی ذلک. (منہاج السنۃ ۳/۱۳۶).

دوسرے اعتراض کا جواب:

صحیح احادیث میں کہیں نہیں ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے ہجرت کی نسبت کی، روایتوں میں ہے کہ کچھ لوگوں نے یہ کہا تھا

(یعنی وہ لوگ جو کتابت کے متفق تھے) نیز یہ استفہام انکاری ہے یعنی آپ ﷺ ہجر اور ہذیان میں مبتلا ہوئے ہرگز نہیں۔ بخاری میں ایک جگہ یہ روایت آئی ہے چھ جگہ ہمزہ استفہام ہے ایک جگہ نہیں جہاں نہیں وہاں بھی استفہام مراد ہے۔

حضرت عمرؓ نے یہی باتوں کی نسبت پیغمبر ﷺ کی طرف کی یہ بھی بے جا ہے اس واسطے کہ اول تو یہ کہاں سے یقینی ثابت ہو گیا کہ یہ لفظ ”اھجر استفہموہ“ حضرت عمرؓ ہی نے کہا اکثر روایتوں میں ”قالوا“ واقع ہے احتمال ہے کہ شاید جو لوگ کاغذات دوات لانا تجویز کرتے ہوں انھوں نے اس قول سے اپنی بات کو تقویت دی ہو یا استفہام انکاری ہو۔ (تحفہ اثنا عشریہ ص ۵۹۷)۔

ومنها أن يكون ”الہجر“ فی هذا الكلام بمعنى الفراق لا بمعنى الہذیان وقد صرح علماء اللغة بأن قولهم ہجر یہجر يستعمل بمعنى الترك والمفارقة أيضا راجع تاج العروس، فالمراد ”استفہموہ رسول اللہ هل هو یفارقنا حیث أمرنا بكتابة وصيته“۔ (تکلمة فتح الملہم: ۱۴۵/۲)۔

یا مطلب یہ کہ ”اھجر استفہموہ“ کیا کتابت کا ارادہ ترک کیا آپ ان سے پوچھ لیں۔ یا یہ معنی ہے کہ کیا دنیا کو چھوڑنے والے ہیں۔

تیسرے اعتراض کا جواب:

﴿لا ترفعوا أصواتکم﴾ کا مطلب یہ ہے کہ جب حضور ﷺ کلام فرما رہے ہیں تو آواز کو بلند مت کرو اور اس وقت حضور اکرم ﷺ خاموش تھے اور لوگ بلند آواز سے بات کر رہے تھے۔ لہذا کوئی اعتراض نہیں ہے۔ اس لئے کہ آواز کا بلند کرنا یعنی چلانا آواز پیغمبر ﷺ پر منع ہے اور اس قصے میں یہ بات کسی سے ظہور میں نہیں آئی نہ عمرؓ سے نہ غیر عمرؓ سے اور رفع صوت باہم خود آپ ﷺ کے سامنے بحثوں اور جھگڑوں میں ہمیشہ جاری و ساری تھی۔ آپ نے اس کو ہرگز منع نہیں فرمایا، بلکہ قرآن کے اشارہ سے ان بحثوں کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے اور یہ دو طرح سے، اول یہ کہ اس لفظ کے ساتھ فرمایا ﴿لا ترفعوا أصواتکم فوق صوت النبی﴾ اور یوں نہیں فرمایا: لا ترفعوا أصواتکم فیما بینکم عند النبی، دوسرا اس طرح کہ آیت کریمہ میں

ہے ﴿کجھر بعضکم لبعض﴾ پس صریح معلوم ہوا کہ جبر بعض کا بعض پر جائز ہے۔

اس کے علاوہ یہ کہاں سے ثابت ہوا کہ پہلے عمرؓ نے رفع صوت کیا اور جھگڑے کے باعث ہوئے، اسی حجرہ میں تو ایک بڑی جماعت تھی اور بہت سے آدمیوں کی باتوں میں رفع صوت ضروری ہے۔ (حجفہ اثنا عشریہ ص ۶۰۰)۔

چوتھے اعتراض کا جواب:

حضرت عمرؓ کا مطلب یہ تھا کہ ”حسبنا کتاب اللہ“ کتاب اللہ کافی ہے عقیدہ، اخلاق، اصول اور اتحاد پیدا کرنے کے لئے۔ ﴿واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا﴾ کی طرف اشارہ ہے۔

ایک اور جواب جو زیادہ رائج معلوم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا مطلب یہ تھا کہ کتاب اللہ کا لکھنا کافی ہے اور حدیث کا لکھنا ضروری نہیں ہے۔ اس لئے کہ آپ ﷺ کے زمانہ میں قرآن لکھا جاتا تھا احادیث کے لکھنے کا زیادہ اہتمام نہیں تھا کاتبین وحی قرآن لکھنے والے تھے گویا قرآن کا لکھنا ضروری تھا تو معنی یہ حسبنا کتاب اللہ کہ قرآن لکھنے کی کتاب ہے اس کا لکھنا ضروری ہے اس وجہ سے حدیث میں کتاب اللہ کا لفظ آیا ہے قرآن کا لفظ نہیں آیا تھا کہ قرآن کی کتابت کی طرف اشارہ ہو جائے۔

”حسبنا کتاب اللہ“ پھر مشقت اٹھانا آپ ﷺ کا اس وقت میں کیا ضرور ایسی بات کے واسطے جو چنداں ضروری نہیں ہے، بہتر یہ ہے کہ راحت و آرام میں رہیں اور یہ لفظ ”إن رسول اللہ قد غلبہ الوجع وعندنا کتاب اللہ حسبنا“ صریح اسی قصد پر گواہ ہے۔ (اثنا عشریہ، ص ۵۹۳)۔ واللہ اعلم۔

مقام حوآب پر حضرت عائشہؓ پر کتوں کے بھونکنے والی روایت کی تحقیق:

سوال: مقام حوآب پر حضرت عائشہؓ پر کتوں کے بھونکنے والی روایت کی کیا حیثیت ہے؟

الجواب: مسند احمد میں ہے:

حدثنا عبد اللہ حدثني أبي حدثنا يحيى (ابن سعيد ثقة) عن إسماعيل (ابن أبي خالد ثقة) ثنا

قیس (ابن ابی حازم ثقہ، وقال یحیی: منکر الحدیث) قال لما أقبلت عائشة بلغت میاء بنی عامر لیلاً نبحت الکلاب قالت: أي ماء هذا؟ قالوا: ماء الحَوَّابِ (بغرفی الطريق بین البصرة ومكة المكرمة، سمي بالحَوَّابِ بنت کلب بن وبرة القضاة) قالت: ما أظنی إلا أني راجعة فقال بعض من كان معها: بل تقدِّمین فیراک المسلمون فیصلح الله عزوجل ذات بینهم، قالت: إن رسول الله ﷺ قال لنادات يوم: کیف بأحد اکن تبیح علیها کلاب الحَوَّابِ. (مسند أحمد: ۵۲/۶).

أخرجه الحاکم (۱۲۰/۳)، وابن حبان (۶۷۳۲)، وأبو یعلیٰ (۴۸۶۸)، وابن أبی شیبہ (۲۸۹۲۶)، وإسحاق بن راهویہ (۱۵۶۹).

اس حدیث کی سند صحیح ہے اکثر علماء نے صحیح قرار دیا ہے، مثلاً ابن حبان، حافظ حاکم، امام ذہبی، حافظ ابن حجر، حافظ ابن کثیر، علامہ بیہقی، اور متاخرین میں سے شیخ شعیب، شیخ احمد شاکر، شیخ محمد عوامہ، مامون الصاغری، حسین السلم اسد وغیرہ۔

ملاحظہ ہو: (تعلیقات مسند احمد، رقم ۲۳۲۵۴، ۲۳۶۵۴، وتعلیقات سیر اعلام النبلاء ۲/۴، ۱۷۷، ۲۰۰/۴، وجمع الزوائد: ۴۷۴، ۴۷۵، فتح الباری لابن حجر ۱۳/۶۹، وتعلیقات مسند ابی یعلیٰ، ۲۸۶۸، وتعلیقات مصنف ابن ابی شیبہ، وغیرہ)۔
یہ حدیث دیگر حضرات سے بھی مروی ہے۔

مثلاً (۱) حضرت عبداللہ بن عباسؓ، اور اس کی سند صحیح ہے۔ ملاحظہ ہو: (مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۸۹۴۰، ومسند یزید: ۴۷۷، وغیرہ)۔

(۲) طاووس بن کیسان کی مرسل روایت ملاحظہ ہو: (مصنف عبدالرزاق: ۲۰۷۵۳)، اس کی سند بھی صحیح ہے۔

(۳) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ملاحظہ ہو: (مجموع اوسط: ۶۷۷)، قال الہیثمی فی "المجمع" (۵۱۲/۸): رجالہ وثقوا، وفي بعضهم ضعف.

علاوہ ازیں علماء نے حدیث بالا کے چند شواہد بھی ذکر کیے ہیں، تطویل کی وجہ سے ان کو ترک کر دیا جاتا ہے۔
البتہ بعض حضرات نے فرمایا یہ روایت ضعیف و منکر ہے، اس کی اکثر اسانید میں ایک راوی قیس بن ابی حازم ہے اس پر کلام ہے۔ ملاحظہ ہو:

یحییٰ بن سعید القطان نے فرمایا یہ منکر الحدیث ہے اور یہ حدیث بھی قیس بن ابی حازم کے مناکیر میں سے ہے۔
تہذیب الکمال میں ہے:

[وقیس بن أبی حازم وإن وثقه البعض لكن قال علي بن المديني: قال لي يحيى بن سعيد: قيس بن أبی حازم منكر الحديث - ثم ذكر له يحيى أحاديث مناكير منها حديث كلاب الحوَّاب - وقال يحيى بن أبی غنية: حدثنا إسماعيل بن أبی خالد، قال: كبر قيس بن أبی حازم حتى جاز المئة بسنين كثيرة حتى خرف و ذهب عقله ، قال : فاشتروا له جارية سوداء أعجمية، قال : وجعل في عنقها قلاند من عهنٍ وودع وأجراس من نحاس، قال : فجعلت معه في منزله وأغلق عليه باب، قال : فكنا نطلع إليه من وراء الباب وهو معها، قال : فيأخذ تلك القلاند فيحركها بيده ويعجب منها ويضحك في وجهها . (تہذیب الکمال: ۲۴/۱۵، ۴۸۹۶، وسیر أعلام النبلاء: ۴/۲۰۱، وتہذیب التہذیب: ۸/۳۳۷، والكشاف: ۲/۳۴۷).

قیس بن ابی حازم کی عمر سو سال سے متجاوز ہو چکی تھی ان میں اختلاط آچکا تھا۔ ہاں امام بخاری و امام مسلم کبھی کبھی بعض متکلم فیہ راویوں سے منتخب روایات لیتے ہیں جب ان کو علم ہو کہ یہ ان کے محفوظات میں سے ہیں، اور فضائل، مغازی و تفسیر وغیرہ میں ہو۔ جیسا کہ مقدمہ تحریر التقریب میں ہے:

أنهما أى البخاري ومسلماً انتقيا من رواية بعض المتكلم فيهم أحاديث يعلمان أنهم قد حفظوها، وهي غالباً في غير الحلال والحرام، كال تفسير والمغازى والأدب والرفاق والفضائل . (مقدمة تحرير تقريب التہذیب، ص ۲۹، للشيخ شعب، والشيخ بشار عواد).

نیز مروان کے حضرت طلحہ قُتل کرنے کی روایت بھی قیس بن ابی حازم کے منکرات میں سے ہے، کیونکہ محققین علماء نے اس کا انکار کیا ہے، اِن کثیر نے بھی اس بات کو ترجیح دی ہے کہ حضرت طلحہ کو مروان نے قتل نہیں کیا تھا، بلکہ نامعلوم تیر لگا تھا جس کی وجہ سے شہید ہو گئے۔ (البدلیہ والنہلیہ: ۷/۲۶۲، ۲۶۵)۔

دوسری بات یہ ہے کہ مروان اور حضرت طلحہ جنگِ جمل میں ایک گروہ میں تھے پھر مروان نے ان کو کیسے قتل کیا؟ مزید ملاحظہ ہو: (العوام من القواہم ج ۱، ص ۱۵۹، وصدق الدبائی بیان ہذیہ عبداللہ بن سبا: ۱/۹۵، و تاریخ الامم والملوک ۲۱۵/۱، و تاریخ خلیفہ: ۱/۴۳)۔

اور بعض طرق میں عبد الرحمن بن صالح ہے محدثین نے فرمایا کہ یہ شیعہ ہے لہذا یہ روایت ضعیف منکر ہے، خصوصاً حضرت عائشہؓ کے خلاف کوئی شیعہ راوی روایت کرے تو وہ معتبر نہیں۔

قال ابن الجوزي في العلل المناهية: حديث آخر: أن عائشة مَوتَ بماء يقال له الحوَاب فسَمِعَت نِجَاحَ الْكَلَابِ فَقَالَتْ: رَدَوْنِي لِإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: كَيْفَ بِإِحْدَاكُن إِذَا نَبَحَتْ عَلَيْهَا كَلَابُ الْحَوَابِ. قال المصنف: يرويه عبد الرحمن بن صالح الأزدي الكوفي قال موسى بن هارون: يروي أحاديث سوء في مثالب الصحابة. وقال ابن عدي: احترق بالتشيع. (العلل المتناهية: ۸۴۹/۲).

ولمزيد من البحث انظر: (الكامل لابن عدي: ۴/۳۲۰، والتهديب: ۶/۱۷۹، ذخيرة الحفاظ: ۱۹۲۲/۴).

امام ابن ابی حاتم نے بھی اس روایت پر کلام کیا ہے، ملاحظہ ہو:

قال أبي: لم يرو هذا الحديث غير عاصم بن قدامة وهو حديث منكر، لا يروى من طريق غيره. (علل الحديث: ۴۲۶/۲).

یعنی ابن ابی حاتم نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے۔

مؤرخین میں سے ابن جریر طبری نے بھی یہ واقعہ اپنی سند سے نقل فرمایا ہے مگر اس کی سند میں بعض راوی شیعہ بعض ضعیف اور بعض مجہول ہیں لہذا یہ روایت بھی قبول نہیں۔ ملاحظہ ہو:

حدثني إسماعيل بن موسى الفزاري (متهم بالرفض) قال: أخبرنا علي بن عباس الأزرق (ضعيف ليس بشيء) قال: حدثنا أبو الخطاب الهجري (مجهول) عن صفوان بن قبصة الأحمسي (مجهول) قال: حدثني العرنى صاحب الجمل (مجهول) قال: بينما أنا أسير على جمل إذ عرض لي راكب (مجهول) فقال: يا صاحب الجمل اتبع جملك؟ قلت: نعم... الخ. (تاريخ الأمم والملوك: ۱۷۰/۵، تاريخ ابن الأثير: ۳/۲۱۰، تاريخ ابن خلدون: ۱/۶۷۵).

لیکن سوال یہ ہے کہ اکثر حضرات نے اس روایت کو صحیح کہا ہے۔ پھر اس روایت کا کیا مطلب ہوگا؟

جواب یہ ہے کہ جن حضرات نے صحیح کہا ہے وہ قیس بن ابی حازم پر اعتماد کی وجہ سے کیونکہ یہ ثقہ راوی ہے، البتہ آخری عمر میں حافظہ میں تغیر آگیا تھا اور یقینی معلوم نہیں کہ قبل التغیر روایت کی ہے یا بعد التغیر؟ اگر بعد التغیر روایت کی ہے تو اس کا اعتبار نہیں۔ اور اگر قبل التغیر تسلیم کر لے تو یہ معلوم نہیں کہ خود واقعہ میں موجود تھے یا نہیں۔ اور بظاہر حدیث کے الفاظ سے پتہ چلتا ہے کہ خود موجود نہیں تھے تو اب سوال یہ ہے کہ یہ واقعہ کس سے نقل کیا؟ ان تمام احتمالات کی بنا پر اس روایت کی صحت بعید ہے۔

اگر روایت کو بھی تسلیم کر لیا جائے تو درایت کے اعتبار سے جواب یہ ہے کہ اس روایت میں ماع بنی عامر پر گذر نے کی ممانعت وارد نہیں، اور نہ ہی اس کی طرف کوئی اشارہ پایا جاتا، بلکہ روایت سے جو مستفاد ہوتا ہے وہ یہ کہ جناب نبی کریم ﷺ نے اپنی ازواجِ مطہرات کو بطور پیشین گوئی ارشاد فرمایا کہ تم میں سے ایک کو یہ مصیبت پیش آئے گی۔

اور فی الواقع یہ حادثہ جمل ایک عظیم مصیبت تھا جو حرم نبی ﷺ کے حق میں موجبِ خفت ثابت ہوا، ورنہ مقصود سفرِ توابع اسلام میں اصلاحِ ذاتِ الین تھا۔ جیسا کہ مسند احمد وغیرہ کی روایت میں ہے: عسی اللہ عز و جل أن یصلح بک بین الناس۔ (رقم الحدیث: ۲۴۶۵۴)۔

شاہ عبد العزیز محدث دہلویؒ نے تحفہ اثنا عشریہ میں اس کی طرف نشاندہی فرمائی ہے ملاحظہ ہو: تحفہ اثنا عشریہ ص ۳۳۲۔ (مختص از سیرت سیدنا علی مرتضیٰؑ ص ۲۴۳)۔

وقیل: هذا لأم زمل التي ارتدت وخرجت وقاتلها خالد بن الوليد؛ كما نقل الشيخ محمد أبو اليسر عابدين عن كتاب سيف أن أم زمل سلمی بنت مالک سببت ووهبت لعائشةؓ، فأعتقها فكانت تكون عندها، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم دخل عليهن فقال: إن إحداكن تستنج كلاب أهل الحوآب، ثم رجعت سلمی إلى قومها وارتدت، وجمعت الجموع لقتال المسلمين، فبلغ ذلك خالدًا فسار إليها واقتتل الفريقان قتالاً شديداً وهي راكبة على جمل أمها فقتلت بمن معها عند الحوآب. (أغالبط المؤرخين، ص ۱۶۱). واللہ اعلم۔

”رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر“ کی تحقیق:

سوال: ”رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر“ کیا یہ حدیث ہے یا مقولہ ہے اگر یہ حدیث ہے تو صحیح ہے یا ضعیف ہے؟

الجواب: حدیث بالا کو امام غزالیؒ (۳۵۰-۵۰۵ھ) نے احیاء العلوم (۷/۳) میں نقل فرمایا ہے، اس کے بارے میں محدثین کی آراء حسب ذیل درج ہیں:

قال الحافظ زين الدين العراقي (۷۲۵-۸۰۶ھ): حدیث ”رجعنا من الجهاد الأصغر إلى جهاد الأكبر“ البيهقي في الزهد (لم أجده فيه بهذا المعنى) من حديث جابر، وقال: هذا إسناد فيه ضعف. (المغنى للعراقي: ۷/۳).

کشف الخفاء میں ہے:

قال الحافظ ابن حجر في تسديد القوس: هو مشهور على الألسنة وهو من كلام إبراهيم بن عتبة انتهى وأقول: الحديث في الإحياء قال العراقي: رواه البيهقي بسند ضعيف عن جابر، ورواه الخطيب في تاريخه (۱۳/۵۲۳) وابن الجوزي في ذم الهوى: ۱/۳۹، والبيهقي في الزهد: ۲۷۴) عن جابر بلفظ: قدم النبي ﷺ من غزاة فقال عليه الصلاة والسلام قدمتم خير مقدم وقد متم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، قالوا: وما الجهاد الأكبر؟ قال: مجاهدة العبد هواه، انتهى. والمشهور على الألسنة رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر دون باقيه ففيه اختصار انتهى. (كشف الخفاء ۱/۴۲۴).

الفتح السماوی میں ہے:

قال الحافظ ابن حجر: هو من رواية عيسى بن إبراهيم عن يحيى بن يعلى عن ليث بن أبي سليم والثلاثة ضعفاء وأورده النسائي في الكنى (كذا في تحريج الكشاف: ۲/۳۹۶، وأخرجه ابن

عساکر فی التاریخ: ۶/۴۳۸، و الحمزی فی تہذیب الکمال: ۲/۱۴۴، عن أبی مسعود محمد بن زیاد) من قول
إبراهیم بن أبی عبلة أحد التابعین من أهل الشام، انتهى. (الفتح السماوی: ۲/۸۵۱، للمناوی، مطبعة
دار العاصمة، وکذا فی سیر أعلام النبلاء: ۶/۳۲۵).

مزید ملاحظہ ہو: (تخریج الکشاف للامام الزیلعی: ۲/۳۹۵، و الدرر المنشرة للامام السیوطی، ص ۱۷۰).

درج کردہ عبارات کا حاصل یہ ہے کہ امام نسائیؒ اور حافظ ابن حجرؒ وغیرہ حضرات نے فرمایا کہ: ”رجعنا
من الجہاد الأصغر... الخ“ یہ لوگوں کی زبان پر مشہور ہے۔ حدیث نہیں ہے۔ البتہ: ”قدمتم خیر مقدم
وقدمتم من الجہاد الأصغر... الخ“ یہ مرفوع روایت ہے، خطیب بغدادی اور تہجدی وغیرہ نے حضرت جابرؓ
سے مرفوعاً نقل کی ہے، البتہ حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ یہ ضعیف روایت ہے اس کی سند میں تین راوی ضعیف
ہیں اور علامہ آلوسیؒ نے فرمایا کہ اس کی سند میں قابل تحمل ضعف ہے۔ (روح المعانی: ۱۷۰/۲۰۹)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

”لولا أنك أمير المؤمنين...“ حدیث کی تحقیق:

سوال: حضرت ام کلثوم بنت علی بنت فاطمہ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا ”لولا أنك أمير
المؤمنين للطمت عینک“ اس روایت کی کیا حیثیت ہے؟ اس کا خلاصہ یہ کہ حضرت عمرؓ نے حضرت
علیؓ اور حضرت فاطمہؓ کی بیٹی ام کلثومؓ کا رشتہ مانگا حضرت علیؓ نے صغریٰ کا عذر کیا لیکن حضرت عمرؓ نے
فرمایا کہ میں خاندان نبوت سے رشتہ منسلک کرنے کا خواہاں ہوں، حضرت علیؓ نے قبول فرما کر ان کو بھیجا کہ
اگر آپ کو پسند ہو تو آپ کی بیوی ہوگی۔ حضرت عمرؓ نے ان کے آنے کے بعد ان کی پنڈلی سے کپڑا ہٹایا، ام
کلثومؓ نے فرمایا اگر تم امیر المؤمنین نہ ہوتے تو میں آپ کی گردن پر تھاپہ لگاتی۔ نکاح سے قبل یہ عمل حضرت عمرؓ
کی شان سے بعید ہے۔ یہ روایت اختصار کے ساتھ بخاری شریف جلد اول کے حاشیہ ۴۰۳ پر موجود ہے۔

الجواب: یہ حدیث مختلف کتب میں مختلف الفاظ کے ساتھ وارد ہوئی ہے اور اس کی سند ایک ہی ہے:

”سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن أبي جعفر أن عمرؓ خطب إلى علي ابنته... الخ. اس

سند میں حضرت ابو جعفر محمد بن علی الباقر اس قصہ کو بیان کرتے ہیں اور ان کے اور حضرت عمرؓ کے درمیان طویل فاصلہ ہے ابو جعفر الباقر کی ولادت ۵۶ھ میں ہوئی اور حضرت عمرؓ ۲۳ھ کے اخیر میں شہید ہوئے، لہذا یہ حدیث منقطع ہے۔

ملاحظہ ہو: (تہذیب التہذیب ۳۰۳/۹ و کذا فی تہذیب الکمال ۲۶ / ۱۴۱، و اسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابہ: ۱/۷۷)۔

روایت مذکورہ بالا مختلف الفاظ کے ساتھ مختلف کتابوں میں ملاحظہ ہو:

مصنف عبدالرزاق میں ہے:

عبد الرزاق عن ابن عیینۃ عن عمرو بن دینار عن ابي جعفر قال: خطب عمرؓ الی علیؓ ابنتہ فقال: اینہا صغیرۃ فقیل لعمرؓ إنما یرید بذلک منعہا، قال: فکلمہ فقال علی: أبعث بہا إلیک فإن رضیت فہی امرأتک، قال: فبعث بہا إلیہ، قال: فذهب عمرؓ فکشف عن ساقہا، فقالت: أرسل فلولا أنك أمير المؤمنين لصکت عنک. (مصنف عبد الرزاق: ۱۶۳/۶)۔

الإصابة میں ہے:

وقال ابن أبي عمر المقدسی، حدثني سفيان، عن عمرو عن محمد بن علي "أن عمرؓ خطب إلى عليؓ ابنته أم كلثوم، فذكر له صغرها، فقیل له: إنه ردك فعادوه، فقال له عليؓ: أبعث بہا إلیک فإن رضیت فہی امرأتک فأرسل بہا إلیہ فکشف عن ساقہا فقالت: مه! لولا أنك أمير المؤمنين للظمت عینک. (الإصابة: ۴۶۵/۸)۔

سنن سعید بن منصور میں ہے:

حدثنا سعید قال: نا سفيان عن عمرو بن دينار عن أبي جعفر قال: خطب عمر بن

الخطابؓ ابنته عليؓ... الخ. (سنن سعید بن منصور: ۱۴۷/۱، و کذا فی الاستیعاب: ۴/۱۹۵۵)۔

نبیل الأوطار میں ہے:

وعن محمد بن الحنفیة عند عبد الرزاق وسعيد بن منصور أن عمر رضی اللہ عنہ خطب إلى علی رضی اللہ عنہ ابنته أم كلثوم، فذكر له صغرها... الخ. (نیل الأوطار: ۶ / ۱۱۸).

و کذا ذکرہ ابن حجر فی ”التلخیص الحبیر“ (۱۴۷/۳)

نیل الأوطار اور التلخیص الحبیر ان دونوں کتابوں میں محمد بن حنفیہ کا ذکر ہے لیکن اصل سند میں ابو جعفر کا ذکر ہے اور محمد بن علی الحنفیہ کی کنیت ابو جعفر نہیں بلکہ ابو القاسم ہے جیسا کہ تہذیب الکمال (۱۴۸/۲۶) میں مذکور ہے۔

الاستیعاب میں ہے:

أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب ولدت قبل وفاة رسول الله ﷺ أمها فاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ خطبها عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ إلى علي بن أبي طالب رضی اللہ عنہ فقال له: إنها صغيرة فقال له عمر: زوجنيها يا أبا الحسن فإنني أرصد من كرامتها ما لا يرصده أحد، فقال له علي: أنا أبعثها إليك فإن رضيتها فقد زوجتكها، فبعثها إليه برّد وقال لها: قولي له هذه البرد الذي قلت لك، فقالت ذلك لعمر، فقال قولي له: رضيت رضي الله عنك، ووضع يده على ساقها، فقالت: أتفعل هذا! لولا أنك أمير المؤمنين لكسرت أنفك... الخ. (الاستيعاب لابن عبد البر: ۴/ ۱۹۵۴).

وعلى هامش سير أعلام النبلاء: محمد (أبو جعفر) لم يدرك عمر، [فالحديث

منقطع]. (حاشية سير أعلام النبلاء: ۴/ ۴۰۳ نقلًا عن ابن عساکر: ۱۵/ ۳۵۱). واللہ ﷻ اعلم۔

”لولا معاذ لهلك عمر“ حدیث کی تحقیق:

سوال: حضرت عمر کی طرف منسوب ہے کہ آپ نے فرمایا ”لولا معاذ لهلك عمر“ اور ”لولا

علی لهلك عمر“ کیا یہ ثابت ہے یا نہیں؟

الجواب: پہلی روایت ملاحظہ ہو:

”لولا معاذ لہلک عمر“ مختلف کتابوں میں مذکور ہے لیکن اس کی سند میں ہے: ”عن أبي سفيان عن بعض أشياخه“ علامہ ابن حزمؒ نے محلی میں اس کو رد کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: وهذا أيضاً باطل لأنه عن أبي سفيان وهو ضعيف... عن أشياخ لهم وهم مجهولون فبطل هذا القول. یعنی یہ روایت باطل ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ ابوسفیان سے مروی ہے اور وہ ضعیف ہے اور وہ روایت کرتے ہیں بعض شیوخ سے اور یہ شیوخ سب مجہول ہیں، لہذا یہ قول باطل ہے۔

أخرجه البيهقي في ”سننه الكبرى“ (٤٤٣/٧)، وعبد الرزاق (١٣٤٥٤)، وسعيد بن منصور (١٩٣٠)، وابن أبي شيبة (٢٩٤٠٨)، والدارقطني (٢٨٧٦)، وابن عساكر في ”التاريخ“ (٤٢٢، ٥٨) كلهم من طريق الأعمش عن أبي سفيان (صدوق؛ وأحاديث الأعمش عنه مستقيمة)، قال: حدثني أشياخ (مجهولون) منا قالوا: جاء رجل إلى عمر بن الخطاب ؓ فقال: يا أمير المؤمنين إني غبت عن امرأتي سنتين فجئت وهي حبلى فشاور عمر ؓ ناساً في رجمها فقال معاذ بن جبل: يا أمير المؤمنين إن كان لك عليها سبيل فليس لك على ما في بطنها سبيل فاتركها حتى تضع فتركها فولدت غلاماً قد خرجت ثناباه فعرف الرجل الشبه فيه فقال: ابني ورب الكعبة، فقال عمر ؓ عجزت النساء أن يلدن مثل معاذ لولا معاذ لہلک عمر. وهذا اللفظ للبيهقي.

ذکرہ أيضاً: الإمام المزي في ”تهذيب الكمال“ (١١١/٢٨)، والذهبي في ”سير أعلام النبلاء“ (٤٥٢/١)، وابن حجر في ”الإصابة“ (١٠٨/٦).

قال الإمام ابن حزم في ”المحلى بالآثار“ (١٣٢/١٠): وذكروا أيضاً مارويناه من طريق عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن الأعمش عن أبي سفيان عن أشياخ لهم عن عمر إلى قوله فقال عمر ؓ عجز النساء أن تكون مثل معاذ لولا معاذ لہلک عمر قال أبو محمد: وهذا

ایضاً باطل لٰأنه عن أبي سفيان وهو ضعيف عن أشياخ لهم وهم مجهولون۔

خلاصہ یہ کہ اس حدیث کو روایت کرنے والے ابوسفیان کے شیوخ مجہول ہیں اس وجہ سے یہ روایت ضعیف ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

دوسری روایت ملاحظہ ہو: ”لولا علی لہلک عمر“؛

قال ابن عبد البر في ”الاستيعاب“ (۱۱۰۲/۳-۱۱۰۳): قال أحمد بن زهير، ثنا عبد الله بن عمر القواريري، ثنا مؤمل بن إسماعيل، ثنا سفيان الثوري عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن مسيب قال: كان عمر رضي الله عنه يتعوذ بالله من معضلة ليس لها أبو الحسن، وقال في المجنونة التي أمر بـ رجمها وفي التي وضعت لسته أشهر فأراد عمر رضي الله عنه رجمها فقال له علي رضي الله عنه: إن الله تعالى يقول: ﴿وَحَمَلَهُ وَفَصَّالَهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ (الاحقاف- ۱۵)، الحديث. فكان عمر رضي الله عنه يقول: لولا علي لہلک عمر۔

حافظ ابن عبد البر نے سند کے ساتھ مذکورہ بالا عبارت لکھی ہے اور ”الحديث“ لکھ کر پھر یہ جملہ لکھا ”فكان عمر يقول: لولا علي لہلک عمر“ ہمارا خیال یہ تھا کہ ”الحديث“ پر سابقہ کلام ختم ہوا اور ”لولا علی لہلک عمر“ ماقبل متن کے تحت داخل نہیں اور حضرت شیخ محمد یونس دام فضلہ کی رائے میں یہ جملہ سابق متن میں شامل ہے، اگر یہ جملہ ماقبل میں شامل ہو تب بھی اس کی سند میں مؤمل بن اسماعیل ہے جو منکر الحدیث ہے اور ان کا متابع موجود نہیں اور جب ان کا متابع نہ ہو تو ان کی روایت قابل اعتماد نہیں ہوتی۔

نیز حافظ ابن تیمیہؒ نے فرمایا کہ یہ زیادتی اس حدیث میں معروف نہیں ہے: ”إن هذه الزيادة ليست معروفة في هذا الحديث. (منهاج السنة: ۶/۴۵)۔

اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک بھی یہ زیادتی اس حدیث کا جز نہیں۔

الذکتور بشار عواد تحریر تقریب التہذیب میں لکھتے ہیں:

مؤمل بن إسماعيل قال البخاري: منكر الحديث، واتفق أبو حاتم وابن سعد والنسائي

”عمل اليوم والليلة“ (۸۵) ويعقوب بن سفيان والدارقطني ومحمد بن نصر المروزي

وغیرہم علیٰ اَنَّهُ کثیر الخَطَا علی الرغم من توثیقہم لہ فی الجملة لکن من کثر خطوہ وجب
مجانبة ما یفرد بہ فیعتبر بہ فی المتابعات والشواہد. (تحریر تقریب التہذیب: ۳/۴۴۶).

اس کے ساتھ ایک اور روایت بھی الاستیعاب میں موجود ہے: "کان عمر یتعوذ من معضلة لیس لها
أبو الحسن" یعنی عمرؓ اس مشکل واقعہ سے پناہ مانگتے تھے جس کے لیے حضرت علیؓ موجود نہ ہو، لیکن اس کی
سند میں بھی مؤمل بن اسماعیل ہیں۔

مزید براں یہ قصہ جو حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے درمیان پیش آیا اس کے بارے میں دو قسم کی
روایات ملتی ہیں:

(۱) مجنونہ عورت کے رجم کے بارے میں۔

(۲) مکڑہ عورت کے رجم کے بارے میں۔

اور دونوں روایتوں میں یہ زیادتی مذکور نہیں ہے۔ چنانچہ دونوں روایتیں حسب ذیل ہیں:

(۱) مجنونہ عورت کا واقعہ۔ سنن سعید بن منصور میں ہے:

أخبرنا سعیدنا أبو معاوية نا الأعمش عن أبي ظبيان قال: أتى عمر بن الخطابؓ
بمجنونة فأمر برجمها، فمر بها علیؓ یتبعها الصبيان، فقال ما هذه؟ قالوا: مجنونة فجرت
فأمر عمر برجمها، فقال علیؓ كما أنتم، لا تعجلوا فأتى عمر، فقال: يا أمير المؤمنين أما
علمت أن القلم رفع عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ والمجنون حتى يبرأ وعن الصغير حتى
یدرک، فقال عمر: كذلك، فقال علیؓ لعمر فردھا وخلي سبیلھا. (سنن سعید بن منصور: ۲/۶۷)
(۲) مکڑہ عورت کا واقعہ۔ سنن سعید بن منصور میں ہے:

أخبرنا سعیدنا أبو عوانة عن أبي بشر عن أبي الضحی قال: جاءت امرأة إلى عمر بن
الخطابؓ فقالت: إني زنت فرددها حتى أقرت أو شهدت أربع مرات، ثم أمر برجمها،
فقال لہ علیؓ: سلھا ما زناها؟ ففعل لها عذراً، فسألھا فقالت: إني خرجت في إبل أهلي ولنا
خليط فخرج في إبله فحملت معي ماء ولم يكن في إبلي لبن، وحمل خليطي ماء ومعه لبن

فنفذ مائي فاستسقيته فأبى أن يسقيني حتى أمكنته من نفسي فأبیت فلما كادت نفسي تخرج أمكنته، فقال علي: الله أكبر أرى لها عذراً ﴿فمن اضطرّ غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه﴾ فخلی سبيلها. (مسند سعيد بن منصور ۲/۶۹، ۲۰۸۳). واللہ اعلم۔

حدیث ”من ازداد علماً ولم یزدد هدی...“ کی تحقیق:

سوال: ”من ازداد علماً ولم یزدد هدی لم یزدد من الله الا بعداً“ کیا یہ الفاظ حدیث شریف میں وارد ہوئے ہیں یا نہیں اور اس کی کیا حیثیت ہے؟

الجواب: حافظ عراقیؒ اور علامہ سیوطیؒ نے فرمایا یہ حدیث مسند فردوس میں حضرت علیؑ سے مروی ہے اور اس کی سند ضعیف ہے۔ البتہ لفظ ہدیٰ کی جگہ زهداً آیا ہے۔ نیز یہ حدیث الفاظ کے اختلاف کے ساتھ بھی مروی ہے۔ ابن حبان نے روضة العقلاء میں موقوفاً روایت کی ہے ”من ازداد علماً ثم ازداد علی الدنيا حرصاً لم یزدد من الله إلا بعداً“۔

نیز ابوالفتح ازدی نے ”الضعفاء“ میں حضرت علیؑ سے دیگر الفاظ سے روایت کی ہے: ”من ازداد علماً ثم ازداد للدنيا حباً ازداد الله عليه غضباً“۔
ملاحظہ ہو المعنی عن حمل الاسفار میں ہے:

قال الحافظ العراقي: حدیث من ازداد علماً ولم یزدد هدی لم یزدد من الله إلا بعداً أبو منصور الدیلمی فی مسند الفردوس من حدیث علیؑ بإسناد ضعیف إلا أنه قال: زهداً وروی ابن حبان فی روضة العقلاء موقوفاً علی الحسن من ازداد علماً ثم ازداد علی الدنيا حرصاً لم یزدد من الله إلا بعداً وروی أبو الفتح الأزدی فی الضعفاء من حدیث علی من ازداد بالله علماً ثم ازداد للدنيا حباً ازداد الله عليه غضباً. (المعنی علی هامش احیاء العلوم: ۶۵/۱)۔
الجامع الصغیر میں ہے:

من ازداد علماً ولم يزد في الدنيا حباً لم يزد من الله إلا بعداً (فر) [مسند الفردوس]
عن علیؑ (ض) [أی ضعیف].
فیض القدیر میں ہے:

قال المناوی: قال الحافظ العراقي سنده ضعيف أى وذلك لأن فيه موسى بن إبراهيم قال الذهبي: قال الدارقطني متروك... (فيض القدیر: ۶/۵۲).

وأخرجه ابن أبي الدنيا في "ذم الدنيا" (۳۵۸)، وفي "الزهد" (۳۳۷) من طريق مسلم الأعمور: أخبرنا عبدالمحميد بن أبي جعفر الفراء قال: قال الحسن: من أحب الدنيا وسرته خرج خوف الآخرة من قبله، ومن ازداد علماً ثم ازداد على الدنيا حرصاً، لم يزد من الله عز وجل إلا بعداً، ولم يزد من الله إلا بغضاً.

قلت: مسلم الأعمور هو ابن كيسان الضبي الملائى، ضعيف.

وأخرج الدارمي (۳۸۶) عن بشر بن الحكم قال: سمعت سفيان يقول: ما ازداد عبد علماً فازداد في الدنيا رغبة إلا ازداد من الله بعداً.

وللاستزادة انظر: (كشف السخاء ۲/ ۲۳۲، والفردوس بمأثور الخطاب: ۳/ ۶۰۲، هو مختصر المقاصد الحسنة ص ۲۱۲/ ۹۹۳).

خلاصہ یہ ہے کہ مختلف الفاظ کے ساتھ یہ روایت مروی ہے اور اس کی سند ضعیف ہے۔ واللہ اعلم۔

حدیث الابدال کی تحقیق:

سوال: حدیث الابدال کی کیا حیثیت ہے صحت اور ضعف کے اعتبار سے؟

الجواب: حدیث الابدال مختلف الفاظ کے ساتھ مختلف طرق سے مروی ہے اکثر ان میں سے ضعیف ہیں البتہ بعض صحیح بھی ہیں۔

المقاصد الحسنة میں ہے:

حدیث الأبدال له طرق عن أنس رضي الله عنه مرفوعاً بألفاظ مختلفة كلها ضعيفة منها... الأبدال أربعون رجلاً ومنها... لن تخلو الأرض من أربعين رجلاً... ومنها... البدلاء أربعون... ومنها... لا يزال أربعون رجلاً من أمتي... ومنها... أن بدلاء أمتي ومنها... البدلاء يكونون بالشام وهم أربعون رجلاً... ومنها... لا تسبوا أهل الشام جملاً غفيراً فإن فيها الأبدال... ومنها أين بدلاء أمتك؟ فأوماً بيده بنحو الشام... (المقاصد الحسنة: ص ۲۳، رقم: ۸).

تمییز الطیب میں ہے:

حدیث الأبدال له طرق عن أنس وغيره بألفاظ مختلفة كلها ضعيفة.

(تمییز الطیب من الخبیث: ص ۷).

الأسرار المرفوعة میں ہے:

حدیث الأبدال من الأولياء: له طرق عن أنس رضي الله عنه مرفوعاً بألفاظ مختلفة كلها ضعيفة ذكره ابن الربيع. (الأسرار المرفوعة: ص ۱۰۱، رقم: ۶).

مسند احمد بن حنبل میں ہے:

حدثنا أبو المغيرة حدثنا صفوان حدثني شريح يعني ابن عبيد قال: ذكر أهل الشام عند علي بن أبي طالب وهو بالعراق فقالوا: العنهم يا أمير المؤمنين: قال لا، إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: الأبدال يكونون بالشام، وهم أربعون رجلاً كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلاً، يسقي بهم الغيث، وينصر بهم علي الأعداء، ويصرف عن أهل الشام بهم العذاب... الخ. قال أحمد محمد شاكر في تعليقاته: إسناده ضعيف، لانقطاعه شريح بن عبيد الحضرمي الحمصي: لم يدرك علياً، بل لم يدرك إلا بعض متأخري الوفاة من الصحابة. (المسند لامام أحمد بن حنبل: ۱۷۱/۲، ۸۹۶).

قال الإمام السخاوي في "المقاصد" (۲۳): رجاله من رجال الصحيح إلا شريحاً وهو

ثقة، وقد سمع ممن هو أقدم من علي. (یعنی: الحدیث متصل علی شرط مسلم).

وقال الهيثمي في "المجمع" (٦٢/١٠): رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح غير شريح بن عبيد وهو ثقة وقد سمع من المقداد وهو أقدم من علي. متدرک حاکم میں ہے:

أخبرني أحمد بن محمد بن سلمة العنزي ثنا عثمان بن سعيد الدارمي ثنا سعيد بن أبي مريم أنبأ نافع بن يزيد حدثني عياش بن عباس أن الحارث بن يزيد حدثه أنه سمع عبد الله بن زريق الغافقي يقول: سمعت علي بن أبي طالب رضي الله عنه يقول: ستكون فتنة يحصل الناس منها كما يحصل الذهب في المعدن فلا تسبوا أهل الشام وسبوا ظلمتهم فإن فيهم الأبدال ... الخ. وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي فقال: صحيح. (المستدرک للحاکم: ٥٥٣/٤).

خلاصہ یہ ہے کہ حدیث ابدال مختلف طرق کے ساتھ مختلف صحابہ سے مروی ہے اگرچہ اس کے اکثر طرق ضعیف ہیں مگر بعض صحیح بھی ہیں جیسا کہ حاکم کا طریق، امام ذہبی نے فرمایا صحیح ہے، اس کے علاوہ بھی بہت سارے طرق کتب حدیث میں موجود ہیں، اختصار کی وجہ سے ترک کیا گیا، تفصیل کے لئے ”الجاوی للفتاویٰ“ (۲/۲۹۱-۳۰۷) کو دیکھا جاسکتا ہے اس میں علامہ سیوطی نے ابدال کی حدیث پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔
واللہ تعالیٰ اعلم۔

حدیث ”إنما مثل مني كالرحم هي ضيقة...“ کی تحقیق:

سوال: ایک حدیث لوگوں میں مشہور ہے کہ ”منی کی زمین ماں کے رحم کی طرح ہے کبھی تنگ نہیں ہوتی“ اس حدیث کا کیا درجہ ہے؟

الجواب: یہ حدیث ضعیف ہے۔ ملاحظہ ہو:

المعجم الأوسط میں ہے:

حدثنا محمد بن يعقوب قال: حدثنا يعقوب بن إسحاق القلوسي قال: حدثنا علي بن عيسى الهذلي قال: حدثنا يزيد بن عبد الله القرشي قال: حدثنا جونة مولاة أبي الطفيل قالت: سمعت أبا الطفيل يحدث عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: قلنا: يا رسول الله إن أمور مني لعجب هي ضيقة فإذا نزلها الناس اتسعت، فقال رسول الله ﷺ إنما مثل مني كالرحم هي ضيقة فإذا حملت وسعها الله. لا يروى هذا الحديث عن أبي الدرداء إلا بهذا الإسناد تفرد به يعقوب بن إسحاق. (رواه الطبراني في الأوسط: ۳۸۱/۸، وفي الكبير: ۲۰/۲۶۸/۱۷۸۳).

قال الهيثمي في المجمع (۲/۲۶۸): رواه الطبراني في الصغير والأوسط وفيه من لم أعرفه. وهكذا قال المناوي في فيض القدير (۸۱۶۵).

[قلت: ولم أره في النسخة المطبوعة من الصغير]!

قال الشيخ الألباني في "السلسلة الضعيفة" (۴۰۰): قلت: وهو إسناد مظلم؛ من دون أبي الطفيل لم أعرفهم.

قلت: يعقوب بن إسحاق القلوسي قد وثقه الإمام الذهبي في "السير" (۶۳۱/۱۲). ويزيد بن عبد الله القرشي ذكره ابن حبان في الثقات (۱۶۳۹۴)، وقال ابن حجر في "التقريب" (۳۸۳): مقبول. وفي التحرير على التقريب (۱۱۳/۴): بل صدوق حسن الحديث فقد روى عنه جمع... ولا نعلم فيه جرحاً.

وجونة مولاة أبي الطفيل ذكرها ابن موكولا في "الإكمال" (۱۷۰/۲) وابن ناصر الدين في "توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة" (۵۰۸/۲) ولم يذكر فيها جرحاً ولا تعديلاً.

خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ یہ روایت ضعیف ہے لہذا زیادہ قابل الثقات نہیں۔ اور آج کل مثنیٰ کی بجائے بعض خیمے مزدلفہ میں لگائے گئے اگرچہ بہت جگہیں ضائع کی جاتی ہیں۔ واللہ ﷻ اعلم۔

”لا مهر أفل من عشرة دراهم“ حدیث کی تحقیق:

سوال: حدیث ”لا مهر أقل من عشرة دراهم“ کی کیا حیثیت ہے؟

الجواب: محقق ابن ہمامؒ نے حافظ ابن حجرؒ اور امام بغویؒ سے نقل فرمایا ہے کہ یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں ہے اور ابن ابی حاتمؒ کی سند سے مرفوعاً روایت نقل کی ہے۔
اور حضرت علیؓ سے بھی موقوف اثر مروی ہے اور وہ بھی حسن ہے۔

اس کے علاوہ جو مشہور روایت ”لا مهر دون عشرة دراهم“ عن جابرؓ مرفوعاً، جس کو دارقطنیؒ، بیہقیؒ وغیرہ نے نقل فرمائی ہے اس پر محدثین کی ایک بڑی جماعت نے کلام کیا ہے کہ اس میں مبشر بن عبد ضعیفؒ راوی ہے بلکہ متروک ہے لہذا یہ حدیث ضعیف ہے، ملا علی قاریؒ نے فرمایا کہ اگرچہ ضعیف ہے لیکن متعدد طرق کی وجہ سے درجہ حسن پر پہنچ جاتی ہے اور یہ جہت کے لئے کافی ہے۔
فتح القدیر میں ہے:

ثم وجدنا في شرح البخاري للشيخ برهان الدين الحلبي ذكر أن البغوي قال: إنه حسن. وقال فيه: رواه ابن أبي حاتم من حديث جابر عن عمرو بن عبد الله الأودي بسنده، ثم أوجدنا بعض أصحابنا صورة السند عن الحافظ قاضي القضاة العسقلاني الشهير بابن حجر. قال ابن أبي حاتم: حدثنا عمرو بن عبد الله الأودي حدثنا وكيع عن عباد بن منصور قال: حدثنا القاسم بن محمد قال: سمعت جابراً يقول: قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ولا مهر أقل من عشرة من الحديث الطويل. قال الحافظ: إنه بهذا الإسناد حسن ولا أقل منه. (شرح فتح القدير: ۲۹۲/۳).

اعلاء السنن میں ہے:

فإن قلت: هذا البعض مجهول، فكيف يحتج بالمجهول على المطلوب؟ قلت: لنا عنه جوابان: فالأول منهما أن الشيخ ابن الهمام مجتهد مقيد، واحتجاج المجتهد بحديث تثبت له لا سيما إذا ظهر مخرجه أيضاً، والثاني: أنه محفوظ بالقرائن الدالة على الأمن من

الکذب. فإن النقل من کتاب أحمد من المشهورین کاذباً به بعید جداً لا سیما عند عالم فاضل مجتهد منقذ، فإن كثيراً من العلماء یقدرون علی تتبع الکتاب، فلو کذب ذلك الناقل لافتضح علی رؤس الناس، فاجترأؤه علیه أبعد. وأيضاً: فقد أخرج الدارقطني مثله عن جابر وعن علی من قولهما من طرق بعضها ضعيف، وبعضها حسن لا سیما إذا انضم بعضها إلى بعض. وليس هذا الحديث مروياً علی طریق الرواية الحديثية من ابن الهمام إلى النبی ﷺ متصلاً، بل هو نقل من کتاب ابن أبي حاتم، كما هو الظاهر. فلا یضره جهالة الصاحب، فإن الاعتماد إذن علی الکتاب. قلت: وأخرج الدارقطني بطریق داود الأودی عن الشعبي قال: قال علی: لا یكون مهرأقل من عشرة دراهم. (۳۹۲:۲) وأعله بعضهم بـ داود الأودی وضعفوه. ولكن روى عنه شعبة وسفيان، وشعبة لا يروى إلا عن ثقة. وقال ابن عدى: لم أر له حديثاً منكراً جاوز الحد إذا روى عنه ثقة. (وهنا كذلك فقد روى عنه ذلك ثقتان، عند الدارقطني كما سنبينه) وإن كان ليس بقوى في الحديث، فإنه يكتب حديثه ويقبل إذا روى عنه ثقة. وقال العجلي: يكتب حديثه، وليس بالقوى. وقال الساجي: صدوق بهم. من تهذيب التهذيب (۳: ۲۰۵).

قلت: قد روى هذا الأثر عن داود الأودی عبید الله بن موسى وهو من رجال الجماعة وثقه غير واحد كما في التهذيب (۶/ ۵۰، ۵۱). ومحمد بن ربيعة وهو من رجال البخاري في الأدب، وأصحاب السنن كما فيه أيضاً (۹/ ۱۶۲) وثقه ابن معين وأبو داود وأبو حاتم والدارقطني وغيرهم، فداود الأودی حسن الحديث وإن كان ليس بالقوى فالأثر حسن. والشعبي عن علي ليس بمنقطع، فقد ذكر الخطيب أن الشعبي سمع من علي، وقد روى عنه عدة أحاديث. قاله المنذرى في مختصره، وقال الحافظ في التهذيب: والمشهور أن مولده كان لست سنين خلت من خلافة عمر[ؓ] (۵/ ۶۸). وعلى هذا فكان عند مقتل عثمان ابن ستة عشر سنة، فلا یبعد سماعه من علی، فلا یصح إعلاله بالانقطاع. (اعلاء السنن: ۱۱، ۷۹،

۳۱۰۶/۸۰۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت علیؑ کے اثر پر دو اشکال کئے ہیں:

اشکال نمبر ۱: سند میں داود اودی ہے اور ان کو ضعیف قرار دیا ہے۔

جواب: شعبہ اور سفیان اس سے روایت کرتے ہیں اور امام شعبہ ثقہ کے علاوہ راوی سے نہیں لیتے، ابن عدی نے فرمایا کسی راوی سے ثقہ روایت لے تو منکر اور حد سے گزری ہوئی نہیں کہی جائیگی اور ہمارے مسئلہ میں بھی داود اودی سے دو ثقہ راوی روایت کرتے ہیں (۱) عبید اللہ بن موسیٰ جو ثقہ ہے (۲) محمد بن ربیعہ بخاری کے رجال میں سے ہے اور ثقہ ہے اور داود اودی اگر چہ قوی نہیں ہے لیکن محدثین کے قول کے مطابق ان کی حدیثیں لکھی جاسکتی ہیں اور مقبول ہیں، اور وہ خود صدوق ہیں، لہذا ان کی روایت حسن ہوگی اور روایت حسان میں سے ان کا شمار ہوگا۔

اشکال نمبر ۲: امام شعبیؒ کا سماع حضرت علیؑ سے ثابت نہیں؟

جواب: خطیب بغدادیؒ نے ذکر فرمایا سماع ثابت ہے حافظ منذریؒ نے ذکر فرمایا شعبیؒ نے حضرت علیؑ سے بہت ساری روایتیں نقل کی ہیں اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی سماع ثابت کیا ہے لہذا عدم سماع کا قول درست نہیں۔

عمدة القاری میں ہے:

قلت: رواه البيهقي من طرق، والضعيف إذا روى من طرق يصير حسناً فيحتاج به،

ذكره النووي في شرح المذهب. (عمدة القاری: ۱۰۳/۱)۔

شرح النقاۃ میں ہے:

ولا يخفى أن تعدد الطرق يرقى إلى مرتبة الحسن وهو كاف في الحجية.

(شرح النقاۃ ۵۷۹/۱)۔

خلاصہ یہ ہے کہ حدیث ”لا مہر أقل من عشرة دراهم“ درجہ حسن سے کم نہیں ہے مرفوعاً و موقوفاً

دونوں طرح حسن ہے مرفوعاً حضرت جابرؓ سے ابن ابی حاتم کی سند سے اس میں مبشر بن عبید اور حجاج بن ارطاة دونوں راوی نہیں ہیں، لہذا بغیر کسی اشکال کے ثابت ہے اور حسن ہے۔ اور موقوفاً حضرت علیؓ سے ثابت ہے اور حسن ہے۔

البتہ ابن ابی حاتم کی روایت کے بارے میں امام سخاویؒ نے فرمایا کہ تتبع کثیر کے باوجود یہ روایت نہیں ملی۔ ملاحظہ ہو: قال السخاوی: وقد كان شخص نقل لي ذلك عن شيخنا فأنكرته، فلما رأيت كلام ابن الهمام حار فكري في ذلك وقد أمنت في التفتيش عليه فلم أظفر به. (تنزيه الشريعة: ۲۰۷/۲)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

عیدین کے موقع پر ”تقبل اللہ منا ومنکم“ کہنے کی تحقیق:

سوال: کیا عیدین کے موقع پر ”تقبل اللہ منا ومنکم“ کہنا روایات سے ثابت ہے؟

الجواب: عیدین کے موقع پر ”تقبل اللہ منا ومنکم“ کہنا نبی پاک ﷺ اور بعض صحابہؓ سے ثابت ہے۔ ہاں روایات ضعیف ہیں لیکن مجموعی اعتبار سے مرتبہ حسن سے کم نہیں ہے۔ مرفوع روایت ملاحظہ ہو:

أخرج ابن عدي في ”الكامل“ (۲۷۱/۶) وعنه البيهقي في ”السنن الكبرى“ (۳۱۹/۳)، وابن الجوزي في ”العلل المتناهية“ (۴۷۲/۱) من طريق محمد بن إبراهيم الشامي (ضعيف) ثنا بقیة (مدلس)، عن ثور بن یزید، عن خالد بن معدان عن واثلة بن الأسقع قال: لقیت رسول اللہ ﷺ في يوم عيد فقلت: يا رسول اللہ! تقبل اللہ منا ومنک. فقال: نعم، تقبل اللہ منا ومنک. وقال ابن عدي: هذا منکر.

موقوف روایت ملاحظہ ہو:

سنن کبریٰ میں ہے:

أخبرنا أبو عبد الله الحافظ ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ثنا العباس بن محمد ثنا أحمد بن إسحاق ثنا عبد السلام البزاز عن أدهم مولى عمر بن عبد العزيز قال: كنا نقول لعمر بن عبد العزيز في العبدین تقبل الله منا ومنك يا أمير المؤمنين فيرد علينا ولا ينكر ذلك علينا. (سنن البيهقي الكبير: ۳/۳۱۹).

الجوهر النقي میں ہے:

قلت: في هذا الباب حديث جيد أغفله البيهقي وهو حديث محمد بن زياد قال: كنت مع أبي أمامة الباهلي وغيره من أصحاب النبي ﷺ فكانوا إذا رجعوا يقول: بعضهم لبعض تقبل الله منا ومنك قال أحمد بن حنبل: إسناده إسناده جيد. (الجوهر النقي على هامش سنن الكبرى للبيهقي: ۳/۳۱۹).

وأخرجه الطبراني في "الكبير" (۱۲۳/۵۲/۲۲)، وابن حبان في "المجروحين" (۳۰۱/۲)، وابن عساكر في "التاريخ" (۴۴۵/۱۲) من طريق بقية بن الوليد: حدثني حبيب بن عمر الأنصاري قال: أخبرني أبي، قال: لقيت وائلة يوم عيد، فقلت: تقبل الله منا ومنك فقال: نعم، تقبل الله منا ومنك.

قال الهيثمي في "المجمع" (۲۰۶/۲) قال الذهبي: مجهول وقد ذكره ابن حبان في الثقات، وأبوه لم أعرفه.

وله طريق آخر أخرجه الطبراني في "الدعاء" (۹۲۸) عن الأحوص بن حكيم، عن راشد بن سعد أن أبا أمامة الباهلي ووائلته بن الأسقع لقياه في يوم عيد فقالا: تقبل الله منا ومنك. وإسناده ضعيف، لضعف الأحوص بن حكيم.

وأخرج الطبراني في "الدعاء" (۹۳۰) بإسناد عن حوشب بن عقيل قال: لقيت الحسن في يوم عيد فقلت: تقبل الله منا ومنك. فقال: نعم تقبل الله منا ومنك.

قال الحافظ في "الفتح" (۵۱۷/۲): وروينا في "المحاملات" بإسناد حسن عن جبير بن

نفیر قال: کان أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا التقوا يوم العيد يقول بعضهم لبعض: تقبل اللہ منا ومنک .

ہمارے پاکستان کے اشاعت التوحید والنہ کے ایک مشہور عالم دین مولانا خان بادشاہ صاحب نے اپنی کتاب ”الإرشاد المفید لعلماء جماعة إشاعة التوحید“ کے آخر میں عید مبارک اور ”تقبل اللہ منا ومنکم“ کی پر زور تائید کی ہے۔ واللہ اعلم۔

”من حج ماشياً“ حدیث کی تحقیق:

سوال: بعض علماء کا کہنا ہے کہ حدیث میں پیدل حج کی فضیلت یہ بیان کی جاتی ہے کہ پیدل حج کرنے والے کو حرم کی سات سو نیکیاں ملتی ہیں جب کہ حرم کی ایک نیکی ایک لاکھ کے برابر ہے کیا یہ بات درست ہے؟

الجواب: حدیث بالا چند صحابہ کرام سے مروی ہے، (۱) حضرت عبداللہ بن عباسؓ۔ (۲) حضرت ابو ہریرہؓ۔ (۳) حضرت عائشہؓ۔
(۱) حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت مختلف طرق کے ساتھ مروی ہے۔ ملاحظہ ہو:

(أ) أخرجه الطبراني في ”الكبير“ (۱۲/۷۵، ۱۲۵)، وأبو نعیم في ”أخبار أصبهان“ (۲/۳۵۴)، والمقدسي في ”الأحاديث المختارة“ (۴/۹۵، ۴۷)، بإسناد حسن، واللفظ للطبراني والمقدسي، عن يحيى بن سليم المكي، عن محمد بن مسلم الطائفي، عن إسماعيل بن أمية، عن سعيد بن جبیر، عن ابن عباس أنه قال لبنيه: يا بني أخرجوا من مكة حاجين مشاة، فإنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن للحاج الراكب بكل خطوة تخطوها راحلته سبعين حسنة، وللماشي بكل خطوة يخطوها سبع مئة حسنة. وزاد الفاكهفي وأبو نعیم: ”من حسنات الحرم“. قيل: وما حسنات الحرم؟ قال: بكل حسنة مئة ألف حسنة.

اس طریق کے متابعات بھی ہیں بعض ان میں سے کمزور اور ضعیف ہیں۔

(ب) أخرجه ابن خزيمة (۲۷۹۱)، والطبرانی فی "الکبیر" (۱۲/۱۰۵/۱۲۶)، وفی "الأوسط" (۲۶۹۶)، والحاکم (۱/۴۶۰)، والبیہقی فی "السنن الکبریٰ" (۴/۳۳۱) و (۱۰/۷۸)، وفی "الصغیر" (۴۴۶۳)، عن عیسیٰ بن سوادۃ (ضعیف)، عن إسماعیل بن أبی خالد، عن زاذان قال: مرض ابن عباس مرضاً، فدعا ولده، فجمعهم فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من حج من مكة ماشياً حتى يرجع إلى مكة، كتب الله له بكل خطوة سبع مئة حسنة، كل حسنة مثل حسنات الحرم، قيل: وما حسنات الحرم؟ قال: بكل حسنة مئة ألف حسنة.

وهذا إسناد ضعيف جداً؛ عیسیٰ بن سوادۃ هو ابن الجعد النخعی، كذبه ابن معین، وقال أبو حاتم: منكر الحديث، ضعيف، روى عن ابن عباس مرفوعاً حديثاً منكراً. راجع: (لسان المیزان: ۴/۳۹۷، الجرح والتعديل: ۶/۲۷۷).

وقال ابن خزيمة: إن صح الخبر، فإن فی القلب من عیسیٰ بن سوادۃ شيئاً. وقال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، وتعقبه الذهبي قائلاً: ليس بصحيح، أخشى أن يكون كذباً، وعیسیٰ، قال أبو حاتم: منكر الحديث.

(ج) موقوف طریق اخبار کہ لازمہ لارقی (۲/۷۷) میں سند ضعیف کے ساتھ مذکور ہے۔

(۲) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت طبرانی کی المجمع الاوسط (۷۹/۷۰) وغیرہ میں مذکور ہے۔ ملاحظہ ہو:

عن عبد الواحد بن قیس قال: سمعت أبا هريرة يقول: قدم على النبي صلى الله عليه وسلم جماعة من مزينة وجماعة من هذيل وجماعة من جهينة فقالوا: يا رسول الله! إنا خرجنا إلى مكة مشاة، وقوم يخرجون ركباناً، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "للماشي أجر سبعين حجة، وللراكب أجر ثلاثين حجة".

قال الهيثمي في "المجمع": محمد بن محسن العكاشي متروك.

(۳) حضرت عائشہؓ کی روایت بیہقی کی شعب الایمان (۳۸۰۵) میں بہ سند ضعیف مذکور ہے۔ ملاحظہ ہو:
عن عائشةؓ قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الملائكة لتصافح ركاب
الحجاج، وتعتنق المشاة."

قال البيهقي: إسناده فيه ضعف. وقال المناوي في فيض القدير: (۳۹۳/۲): وسبب
ضعفه أن فيه محمد بن يونس، فإن كان الجمال فهو يسرق الحديث كما قال ابن عدي، وإن
كان المحاربي فمتروك الحديث كما قال الأزدي، وإن كان القرشي فوضاع كذاب كما
قال ابن حبان. والله ﷻ اعلم۔

”لو عاش إبراهيم لكان صديقاً نبياً“ کی تحقیق:

سوال: ”لو عاش إبراهيم لكان صديقاً نبياً“ والی حدیث کے الفاظ اور سند اور مطلب کیا ہے؟
اس روایت سے بعض قادیانی اجراء نبوت پر استدلال کرتے ہیں۔

الجواب: یہ روایت چند صحابہ کرام مثلاً حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت جابرؓ سے مرفوعاً اور حضرت
انسؓ سے موقوفاً مروی ہے۔

(۱) حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی مرفوع روایت سنن ابن ماجہ میں ہے۔ ملاحظہ ہو:

حدثنا عبد القدوس بن محمد قال: حدثنا داود بن شبيب الباهلي قال: ثنا إبراهيم بن
عثمان (متكلم فيه) ثنا الحكم بن عتيبة (لم يسمع من مقسم) عن مقسم عن ابن عباسؓ قال: لما
مات إبراهيم بن رسول الله ﷺ صلى رسول الله ﷺ وقال: إن له مرضعاً في الجنة ولو عاش
لكان صديقاً نبياً ولو عاش لعنتت أحواله القبط وما استرق قبطي. (سنن ابن ماجه ۱۰۸).
وهذا إسناده ضعيف منقطع.

وأخرجه ابن عدي في ”الكامل“ (۱۶۷/۷) من طريق يوسف بن العرق بن لمازة قاضي

الأهواز، عن إبراهيم بن عثمان به. ويوسف بن الغرق كذبه الأزدی، كما في الميزان (۴/ ۴۷۱).

(۲) حضرت جابرؓ کی مرفوع روایت ملاحظہ ہو:

أخرجه ابن عساكر في "التاريخ" (۳/ ۱۳۷-۱۳۸) من طريق عبيد بن إبراهيم النخعي (لم أقف على ترجمته): أنبأنا الحسن بن أبي عبد الله الفراء (لم أقف على ترجمته): أنبأنا مصعب بن سلام (مختلف فيه)، عن أبي حمزة الثمالي (ضعيف رافضی)، عن أبي جعفر محمد بن علي، عن جابر بن عبد الله مرفوعاً: "لوعاش إبراهيم لكان نبياً". وهذا إسناد ضعيف.

(۳) حضرت انسؓ کی موقوف روایت ملاحظہ ہو:

أخرجه أحمد (۱۳۹۸۵)، وابن سعد في "الطبقات الكبرى" (۱/ ۱۴۰). عن إسماعيل السدي (رمي بالتشيع وكان يشتم الشيخين) قال: سألت أنس بن مالك قال: قلت: صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على ابنه إبراهيم؟ قال: لا أدري رحمة الله على إبراهيم، لوعاش كان صديقاً نبياً.

قلت: في إسناده نظر؛ فيه: إسماعيل بن عبد الرحمن السدي. متهم بالتشيع وإن وثق.

قال الذهبي في "الميزان" (۱/ ۲۳۷): ورمي السدي بالتشيع. وقال الجوزجاني: حدث عن معتمر، عن ليث، قال: كان بالكوفة كذابان، فمات أحدهما: السدي والكلبي. وقال حسين بن واقد المروزي: سمعت من السدي فماقت حتى سمعته يشتم أبابكر وعمر، فلم أعُد إليه.

قال الدكتور بشار عواد في تعليقاته على "تهذيب الكمال" (۳/ ۱۳۷-۱۳۸): وقد اتهم السدي بالتشيع، وقال حسين بن واقد المروزي: سمعت من السدي فماقت حتى سمعته يشتم أبابكر وعمر، فلم أعُد إليه... وظاهر كلام من تكلم فيه إنما كان بسبب العقائد.

بعض حضرات نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ "التعليق بالمحال محال" کے قبیل سے ہے بأن

التعلیق بالمحال يستلزم المحال ولا ینافی ذلك ان النبی ختم به النبوة وأمثاله فی کتاب اللہ كثيرة کقوله تعالیٰ: ﴿ولئن اتبعت أهواءهم بعد ماجاءک من العلم الخ﴾ ﴿ولولا أن تبسک لقد کدت ترکن الخ﴾ والغرض أن الشرطیة المحالیة لا تستلزم الوقوع ولو کان كذلك لزم کذب المتکلم "تعالی اللہ عن ذلك علواً کبیراً". (انجیح الحاجة حاشیة سنن ابن ماجه، ص: ۱۰۹).

نیز مدارج النبوة میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے اس پر تفصیلی کلام کیا ہے۔

امام نوویؒ نے اس حدیث کو رد فرمایا: "فباطل وجسارۃ علی الکلام علی المغیبات"۔

ابن عبدالبر نے فرمایا "لا أدري ما هذا" کہ یہ حدیث سمجھ میں نہیں آتی۔ (الاصابة فی تمييز الصحابة ۱/۱۷۴)۔

کشف الخفاء (۲/۲۰۴) میں اس حدیث کے طرق پر بالتفصیل کلام کیا ہے۔

یہ تو سند کے اعتبار سے بحث تھی لیکن اگر حدیث کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو بھی معنی کے لحاظ سے اجراء نبوت پر استدلال درست نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو:

معنی الحدیث علی تقدیر صحتہ: اس حدیث میں لو عاش لکان صديقاً نبياً فرمایا گیا ہے۔

کلمہ "لو" کے بارے میں صاحب مختصر المعانی لکھتے ہیں:

ولو للشرط ای لتعلیق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فرضاً فی

الماضی مع القطع بانتفاء الشرط فیلزم انتفاء الجزاء کما قلت لو جئتنی لأکرمک معلقاً

الاکرام بالمسجیء مع القطع بانتفائه فیلزم انتفاء الاکرام فہی لامتناع الثانی أعنی الجزاء

لامتناع الأول أعنی الشرط یعنی ان الجزاء منتف بسبب انتفاء الشرط ہذا هو المشہور بین

الجمهور۔

واعترض علیہ ابن الحاجب بأن الأول سبب والثانی مسبب وانتفاء السبب لا یدل

علی انتفاء المسبب لجواز أن یكون للشیء أسباب متعددة، بل الأمر بالعکس لأن انتفاء

المسبب يدل على انتفاء جميع أسبابه فهي: لامتناع الأول لامتناع الثاني ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ إنما سيق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الآلهة دون العكس واستحسن المتأخرون رأى ابن الحاجب حتى كادوا أن يجمعوا على أنها لامتناع الأول لامتناع الثاني. (مختصر المعاني: ۱۷۹).

شرح کافی میں ہے:

والصحيح أن يقال كما قال المصنف: هي موضوع لامتناع الأول لامتناع الثاني.

(شرح الكافية لرضي الدين الاسترأبادي ۴/ ۴۸۷)

خلاصہ یہ ہے کہ: کلمہ لو کے عمل کے بارے میں نویں کے یہاں دو مذاہب ہیں:

(۱) ”لو“ لامتناع الثاني لأجل امتناع الأول یعنی پہلا منقہی ہے اس وجہ سے دوسرا بھی منقہی ہے شرط موجود نہیں لہذا جزا بھی موجود نہیں۔

(۲) ”لامتناع الأول لأجل امتناع الثاني“ یعنی جب جزاء کا وجود نہیں ہے تو شرط کا بھی وجود نہیں ہے۔

اس مذہب کو ابن حاجب نے اختیار فرمایا ہے اور متاخرین نے بھی اسی کو پسند کیا ہے لہذا مذہب ثانی کے اعتبار سے حدیث شریف کا مطلب یہ ہوگا ”لو عاش إبراهيم لكان صديقاً نبياً“ یعنی نبوت کا دروازہ کھلا ہوتا تو ابراہیمؑ کی حیات مقدر ہوتی لیکن چونکہ نبوت کا دروازہ پہلے ہی سے بند ہو گیا لہذا زندگی بھی ختم ہوگئی، پھر اس سے اجراء نبوت پر استدلال بہت بعید ہے۔

القادیانیہ میں ہے:

(۱) إن هذا الحديث ليس بصحيح كما ذكره النووي وغيره، لأن فيه إبراهيم بن

عثمان وهو ضعيف باتفاق المحدثين .

(۲) لو سلمنا صحة هذا الحديث لا يكون ناقضاً لختم النبوة، لأن معناه أن إبراهيم لو

عاش لكان صديقاً نبياً ولكنه لم يكن ليعيش لأن ختم نبوة محمد ﷺ كان مانعاً لحياته وهذا

ما نقله الحافظ بن حجر بروایة أحمد في مسنده عن النبي ﷺ أنه قال: "لو بقي إبراهيم لكان نبياً ولكن لم يكن ليبقى لأن فيكم آخر الأنبياء".

وعن ابن أبي أوفى رضي الله عنه قال: مات إبراهيم وهو صغير ولوقضى أن يكون بعده نبي لعاش ابنه ولكن لا نبي بعده. (اخرجه البخارى في "صحيحه" (٦١٩٤)، واحمد (١٩١٠٩)).

(٣) لوفى الحديث المذكور شرطية والقضية الشرطية لا تستلزم وقوع المقدم ليكون هذا كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ...﴾. (مختص از القادياني تالیف احسان الہی ظہیر ص ۲۹۱-۲۹۲).

مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: (القاديانيه وموقف الامة الاسلاميه من القاديانية، ص: ۹۸-۱۱۰، زیر نگرانی حضرت مولانا یوسف بنوری صاحب۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسح علی الجورین والی حدیث کی تحقیق:

سوال: بعض حضرات مسح علی الجورین کی روایت کو ضعیف بتلاتے ہیں کیا یہ بات درست ہے یا نہیں؟

الجواب: یہ حدیث صحیح ہے۔ کلام درج ذیل ہے:

ترمذی شریف میں ہے:

حدثنا هناد ومحمود بن غيلان قالنا وكيع عن سفيان عن أبي قيس عن هزيل بن شرحبيل عن المغيرة بن شعبة قال: توضع على النبي ﷺ ومسح على الجورين والنعلين، قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح. (ترمذی شریف ۱/۲۹۶).

وأخرجه ابن حبان في "صحيحه" (۱۳۳۸) وصححه شعيب الأرناؤوط في تعليقه.

وابن خزيمة في "صحيحه" (۱۹۸) وصححه الأعظمي في تعليقه.

وقد أعله الإمام أبو داود وغيره عن عدد من الأئمة بما لا يقدح فيه. ودافع عنه

صاحب "الجوهر النقي"، وسبقه ابن دقيق العيد، وكلامه في "نصب الراية" (۱/۱۸۵) كما قال

الشیخ محمد عوامہ .

قال الدكتور بشار عواد معروف في تعليقاته على ابن ماجه :

إسناده صحيح، رجاله رجال الصحيح، وقال أبو داؤد: كان عبد الرحمن بن مهدي لا يحدث بهذا الحديث لأن المعروف عن المغيرة أن النبي ﷺ مسح على الخفين، وقال أيضاً وروى هذا أيضاً عن أبي موسى الأشعري عن النبي ﷺ (وهو الحديث الآتي عند ابن ماجه) أنه مسح على الجوربين وليس بالمتصل ولا بالقوي. (سنن ابن ماجه بتحقيق الدكتور بشار عواد معروف: ١/٤٤٨/٥٥٩).

امام ترمذیؒ نے اس حدیث پر حسن صحیح کا حکم لگایا یہ حکم سند کے اعتبار سے ہے کیونکہ راوی سب ثقہ ہیں، البتہ احمد بن حنبل، ابن معین، ابن المدینی، مسلم، سفیان ثوری، عبد الرحمن بن مہدی سب نے ”مسح علی الخفین“ ذکر کیا ہے، صرف ابوقیس جوریؒ اور ثعلبہؒ کا ذکر کرتے ہیں تو کیا یہ زیادتی شاذ ہے؟ جب کہ مذکورہ ائمہ نے رد کیا ہے۔

اس کی تحقیق ملاحظہ ہو:

شاذ کی تعریف یہ ہے کہ ثقہ دوسرے راویوں کی مخالفت کرتا ہو۔

تدرب الراوی میں ہے:

”ما روی الثقة مخالفاً لرواية الناس لا أن يروي ما لا يروي غيره“

یعنی ثقہ لوگوں کی روایت کے مخالف روایت کرے نہ یہ کہ ثقہ ایک واقعہ نقل کرے جس کو دوسرے نے نقل نہیں کیا۔

شاذ کی مثال ترمذیؒ میں ہے:

”إذا صلى أحدكم ركعتي الفجر فليضطجع عن يمينه“ امام بیہقیؒ نے فرمایا: خالف

عبد الواحد العدد الكثير في هذا فإن الناس إنما رووه من فعل النبي ﷺ (لا من قوله، وانفرد عبد الواحد من بين ثقات أصحاب الأعمش بهذا اللفظ. (یاحیے تسبیحات قاطمی میں شمار کرنے کے

لئے ”بیدہ“ آیا ہے لیکن بعض نے ”بیمینہ“ کہا ہے جو کہ شاذ ہے۔ (تدریب الراوی: ۱/۲۳۲)۔

یعنی اس حدیث میں عبدالواحد نے دوسرے راویوں کی مخالفت کی کہ دوسرے نبی ﷺ کا فعل نقل کرتے ہیں اور عبدالواحد نے حضور ﷺ کے قول کو نقل کیا لہذا یہ شاذ ہے۔

اور اس حدیث (یعنی زیر بحث) میں تو انھیں کا ذکر ہی نہیں جس سے پتہ چلا کہ وہ الگ واقعہ ہے اور یہ الگ واقعہ ہے ابوقیس نے حضرت مغیرہؓ سے مسح علی الجور بین والتعلین کو نقل کیا ہے اور دوسرے راویوں نے مسح علی الخفین کو نقل کیا ہے، لہذا یہ کہہ سکتے ہیں کہ ابوقیس کا تفرد ہے مخالفت نہیں ہے اور ثقہ راوی کا تفرد صحیح اور مقبول ہے۔

ملاحظہ ہو تدریب الراوی میں ہے:

(وإن لم يخالف الراوی) بتفرده غیره وإنما روی أمراً لم يروه غیره فينظر في هذا الراوی المنفرد فإن كان عدلاً حافظاً موثقاً بضبطه كان تفرده صحيحاً، (وإن لم يوثق بضبطه) ... ولكن يبعد عن درجة الضابط (كان) مانفرد به حسناً. (تدریب الراوی: ۱/۲۳۵)۔

ثقہ کی زیادتی کی مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: (فتوالاثر بتعلین الشیخ عبدالفتاح البوندہ، ص ۶۰، وشرح شرح نخبة الفکر مع تعليقات، ص ۳۱۵-۱۳۰، والتحریر لابن البہام: ۲/۳۷۸، وقواعد فی علوم الحدیث، ص ۱۲۳)۔

اور ابوقیس ثقہ راوی ہے مسلم کے علاوہ کتب صحاح کے راوی ہیں:

تہذیب الکمال میں ہے:

قال العجلي: ثقة ثبت... روی له الجماعة سوى مسلم. (تہذیب الکمال: ۱۷/۲۲)۔

وفي تحرير التقریب:

صدوق، حسن الحديث، فقد أطلق توثيقه يحيى بن معين والعجلي وابن نمير، زاد

العجلي: ثبت. (تحرير التقریب: ۲/۳۱۱)۔

وفيه هزيل بن شرحبيل، قال الحافظ: ثقة مخضرم. (التقریب ص ۳۶۳)۔

قال الشيخ أحمد محمد شاكر في تعليقاته على سنن الترمذی:

أبوقیس اسمه عبد الرحمن بن ثروان الأودی وهو ثقة ثبت.

وهزيل بضم الهاء وفتح الزاى، وهو ثقة من كبار التابعين يقال: إنه أدرك الجاهلية. والحديث رواه أبو داؤد (۱/۶۱، ۶۲) والنسائي من رواية ابن الأحمر، وهو مذكور بحاشية النسخة المطبوعة (۱/۳۲) وابن ماجه (۱/۱۰۲) كلهم من طريق وكيع عن الثورى، ورواه البيهقي (۱/۲۸۳، ۲۸۴) بإسنادين من طريق أبي عاصم عن الثورى، ونسبه الزيلعى في نصب الراية (۱/۹۶) إلى صحيح ابن حبان.

هكذا صحح الترمذى هذا الحديث وقد صححه غيره أيضاً وهو الحق، وقد أعله بعضهم بما لا يدفع في صحته فقال أبو داؤد: كان عبد الرحمن بن مهدي لا يحدث بهذا الحديث، لأن المعروف عن المغيرة أن النبى ﷺ مسح على الخفين، وقال النسائي ما نعلم أحداً تابع أبا قيس على هذه الرواية، والصحيح عن المغيرة أن النبى ﷺ مسح على الخفين ونقل البيهقي عن على بن المدينى قال حديث المغيرة فى المسح رواه عن المغيرة أهل المدينة وأهل الكوفة وأهل البصرة ورواه هزيل بن شرحبيل عن المغيرة إلا أنه قال: و مسح على الجوربين وخالف الناس.

ونقل البيهقي تضعيفه أيضاً عن عبد الرحمن بن مهدي وأحمد وابن معين ومسلم بن الحجاج، وغلا النووي غلو أشديداً، فقال فى المجموع (۱/۵۰۰) بعد نقل ذلك: وهؤلاء هم أعلام أئمة الحديث، وإن كان الترمذى قال: حديث حسن، فهؤلاء مقدمون عليه، بل كل واحد من هؤلاء لو انفرد قدم على الترمذى باتفاق أهل المعرفة.

وليس الأمر كما قال هؤلاء الأئمة، والصواب صنيع الترمذى فى تصحيح هذا الحديث، وهو حديث آخر غير حديث المسح على الخفين. وقد روى الناس عن المغيرة أحاديث المسح فى الوضوء، فمنهم من روى المسح على الخفين، ومنهم من روى المسح على العمامة، ومنهم من روى المسح على الجوربين، وليس شيء منها بمخالف لآخر، إذ هي أحاديث متعددة، وروايات عن حوادث مختلفة، والمغيرة صحب النبى ﷺ

نحو خمس سنين، فمن المعقول أن يشهد من النبي وقائع متعددة في وضوءه و يحكيها، فيسمع بعض الرواة منه شيئاً، ويسمع غيره شيئاً آخر، وهذا واضح بديهي. (سنن الترمذی بتحقيق أحمد محمد شاكر ۱/۱۶۷، ۱۶۸).

خلاصہ یہ کہ حدیث مسیح علی الجورین صحیح ہے اور اس سے استدلال کرنا درست ہے۔ مزید برآں آثار صحابہ سے بھی اس حدیث کی تائید ہوتی ہے۔

تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: (مصنف ابن ابی شیبہ: ۲/۲۷۴-۲۷۸، باب فی المسح علی الجورین، المجلس العلمي، ومصنف عبد الرزاق: ۱/۱۹۹-۲۰۱، المجلس العلمي، وسنن ابی داود: ۸۰/۱، و کتاب المسح علی الجورین للشيخ جمال الدين القاسمي، ص ۵۹۲). واللہ تعالیٰ اعلم۔

”حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے چلنے کی آہٹ سنی“ اس حدیث کی تحقیق:

سوال: ایک روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے جنت میں اپنے آگے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے چلنے کی آہٹ سنی۔ کیا یہ حدیث ثابت ہے؟ اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ حضور ﷺ کے آگے کیسے پہنچ گئے؟

الجواب: یہ حدیث ترمذی شریف (۲/۲۰۹) میں اور مسند احمد بن حنبل (۵/۳۵۴) میں موجود ہے اور صحیح ہے۔

ملاحظہ ہو۔ ترمذی شریف میں ہے:

قال (بريدة): أصبح رسول الله ﷺ فدعا بلالاً فقال: يا بلال! بم سبقتني إلى الجنة ما دخلت الجنة قط إلا سمعت خشخشتك أمامي دخلت البسارحة الجنة فسمعت خشخشتك أمامي... فقال بلال: يا رسول الله! ما أذنت قط إلا صليت ركعتين وما أصابني حدث قط إلا توضأت عندها ورأيت أن لله علي ركعتين، فقال رسول الله ﷺ بهما، وقال الترمذی: هذا حديث حسن صحيح غريب. (ترمذی شریف: ۲/۲۰۹).

حضرت بلال رضی اللہ عنہ کا حضور ﷺ سے آگے چلنا یہ بھی ثابت ہے اور اس کی چند وجوہات علماء نے ذکر فرمائی ہیں۔ ملاحظہ ہو:

التعلیق الصبیح میں ہے:

بسم سبقتنی إلى الجنة ونرى ذلك والله أعلم عبارة من مسارعة بلال إلى العمل الموجب لتلك الفضيلة قبل ورود الأمر عليه وبلغ الندب إليه. (التعلیق الصبیح: ۱۱۵/۲).
مرقات میں ہے:

وهذا باب تقديم الخادم على المخدوم... ولعل في صورة التقديم إشارة إلى أنه عمل عملاً خاصاً ولذا خص من بين عموم الخدام بسماع دف نعليه المشير إلى خدمته وصحبته له ﷺ في الدارين ومرافقته... ومشيه بين يديه ﷺ على سبيل الخدمة كما جرت العادة بتقدم بعض الخدم بين يدي مخدومه. (مرقاۃ المفاتیح: ۲۰۵/۳).
عمدة القاری میں ہے:

وأما سبق بلال النبي صلى الله عليه وسلم في الدخول في هذه الصورة فليس هو من حيث الحقيقة، وإنما هو بطريق التمثيل لأن عادته في اليقظة أنه كان يمشي أمامه، فلذلك تمثل له في المنام، ولا يلزم من ذلك سبق الحقيقي في الدخول. (عمدة القاری: ۵۰۰/۵).
فیض القدیر میں ہے:

وبلال مثل له ماشياً أمامه إشارة إلى أنه استوجب الدخول لسبقه للإسلام وتعذيبه في الله وإن ذلك صار أمراً محققاً وقد أشار إلى ذلك السمهودي فقال: في حديث بلال أنه يدخل الجنة قبل المصطفى وإنما رآه أمامه في منامه والمراد منه سرعان الروح في حالة النوم في تلك الحالة تنبيهاً على فضيلة عمله، وأما الجواب بأن دخوله كالحاجب له إظهاراً لشرفه فلا يلائم السياق... (فیض القدیر: ۳۸/۱).

علامہ مناوی نے تفصیل سے کلام کیا ہے مختصر ذکر کیا گیا۔

رحمة اللہ الواسعہ میں ہے:

خجنان کا آسان جواب یہ ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ آنحضرت ﷺ کے خادم تھے۔ اور دنیا میں بھی وہ کبھی آپ کے آگے چلتے تھے ترمذی (۲۷/۱) ابواب الأذان میں روایت ہے: ”فخرج بلال بين يديه بالعنزة“ بلال رضی اللہ عنہ آپ ﷺ کے آگے بلم لے کر نکلے۔ (رحمة اللہ الواسعہ: ۵۲۲/۳)۔ واللہ ﷻ اعلم۔

قبر اطہر پر فرشتے کے تمام مخلوق کے درود سننے کی تحقیق:

سوال: آنحضور ﷺ کی قبر پر ایک فرشتہ ہے جو تمام مخلوق کے درود کو سنتا ہے۔ اس روایت کی کیا حیثیت ہے؟

الجواب: یہ حدیث ضعیف ہے، اس میں ایک راوی نعیم بن مضمم اور دوسرا عمران بن حمیر دونوں ضعیف ہیں، البتہ مفہوم ومعنی کے اعتبار سے صحیح ہے اور دوسری روایات بھی اس کی مؤید ہیں، مثلاً روایت میں ہے: ”إن لله ملائكة سياحين في الأرض يبلغوني عن أمتي السلام“ یعنی اللہ کے کچھ فرشتہ زمین میں سیر کرتے رہتے ہیں اور میری امت کا سلام مجھے پہنچا دیتے ہیں۔

ملاحظہ ہو مسند بزار میں ہے:

حدثنا أبو كريب قال: حدثنا سفيان بن عيينة قال: حدثنا نعيم بن مضمم (ضعيف) عن ابن الحميري (مجهول) قال: سمعت عمار بن ياسر رضی اللہ عنہ يقول: قال رسول الله ﷺ: إن الله وكل بقبري ملكاً أعطاه أسماء الخلائق فلا يصلي علي أحد إلى يوم القيامة إلا أبلغني باسمه واسم أبيه هذا فلان بن فلان قد صلى عليك.

وحدثنا أحمد بن منصور بن يسار قال: نا أبو أحمد قال: نا نعيم بن مضمم عن ابن الحميري قال سمعت عمار رضی اللہ عنہ يحدث عن النبي ﷺ فذكر نحوه.

وهذا الحديث لا نعلمه يروى عن عمار رضی اللہ عنہ إلا بهذا الإسناد. (مسند

الجزء: ۴/ ۲۵۵/ ۱۴۲۵.

وأخرجه أيضاً الحارث بن أبي أسامة في مسنده (۱۰۵۱)، وابن الأعرابي في معجمه (۱۲۴) بنفس الإسناد بلفظ: "إن الله تعالى أعطانى ملكاً من الملائكة يقوم على قبري إذا أنا مت فلا يصلى عبد على صلاة إلا قال: يا أحمد! فلان بن فلان يصلى عليك يسميه باسمه واسم أبيه فيصلى الله عليه مكانها عشراً.

وأخرجه أيضاً العقيلي في "الضعفاء الكبير" (۲۴۸/۳) بنفس الإسناد، وفيه: "ويكفل الرب عز وجل أن يصلى على ذلك العبد عشرين بكل صلاة".

وفي إسناده: علي بن القاسم الكندي عن نعيم بن ضمضم، قال العقيلي: إسناده شيعي، فيه نظر، ولا يتابعه إلا من هو دونه أو نحوه.

والحديث أورده المنذري في "الترغيب" (۴۹۹ ۲) وقال: "رواه أبو الشيخ ابن حبان، ورواه الطبراني في "الكبير" بنحوه. ثم قال: روه كلهم عن نعيم بن ضمضم وفيه خلاف، عن عمران بن الحميري ولا يعرف.

وذكره الهيثمي في "المجمع" (۱۶۲/۱۰) عن عمارين ياسر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله وكل بقبري ملكاً أعطاه أسماء الخلائق... الخ.

وقال: رواه البزار وفيه ابن الحميري واسمه عمران يأتي الكلام عليه بعده ونعيم بن ضمضم ضعفه بعضهم، وبقيّة رجاله رجال الصحيح.

وعن ابن الحميري قال: قال لي عمار: يا ابن الحميري ألا أحدثك عن حبيبي ﷺ قلت: بلى قال: قال رسول الله ﷺ يا عمار إن الله ملكاً أعطاه أسماء الخلائق كلها وهو قائم على قبري إذا مت إلى يوم القيامة فليس أحد من أمتي يصلي علي صلاة إلا أسماه باسمه واسم أبيه، قال: يا محمد صلى عليك فلان فيصلّي الرب على ذلك الرجل بكل واحدة عشراً.

وقال: رواه الطبرانی ونعيم بن ضمضم ضعيف، وابن الحميري اسمه عمران قال البخاری: لا يتابع على حديثه وقال صاحب الميزان: لا يعرف، وبقية رجاله رجال الصحيح. قلت: لم أجده في معاجم الطبرانی: الكبير والأوسط والصغير ولا في مسند الشاميين والدعاء له، ولعله في الأجزاء المفقودة لمعجمه الكبير !!

وله شاهد من حديث أبي بكر الصديق، أخرجه الديلمي في "مسند الفردوس" كما في "زهر الفردوس" (۹۲) من طريق محمد بن عبد الله بن صالح المروزي (لم أقف على ترجمته)، حدثنا بكر بن خراش (لم يوثقه غير ابن حبان)، عن قطرب بن خليفة، عن أبي الطفيل، عن أبي بكر الصديق، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أكثرُوا الصلاة على؛ فإن الله وكل بي ملكاً عند قبري، فإذا صلى على رجل من أمتي، قال لي ذلك الملك: يا محمد! إن فلاناً صلى عليك الساعة."

أورده السخاوي في "القول البدیع" (ص ۳۱۴) وقال: أخرجه الديلمي، وفي سنده ضعف.

فتاویٰ ابن تیمیہ میں ہے:

وكما في سنن النسائي عن النبي ﷺ أنه قال: إن الله وكل بقبري ملائكة تبلغني عن أمتي السلام، فالصلاة والسلام عليه مما أمر الله به ورسوله، فلهذا استحَب ذلك العلماء. (فتاویٰ ابن تیمیہ: ۳۵۷/۲۴).

حدیث شریف کے معنی کی وضاحت:

خیر الفتاویٰ میں ہے:

اس حدیث شریف کا ترجمہ یہ ہے کہ مخلوق (انسانوں) کی مجموعی قوتِ سماعت اس فرشتہ کو عطا ہوئی جس کے ذریعہ وہ درود سنتا ہے اس میں بھی کوئی خاص اشکال نہیں۔

کیونکہ ایسی قوتِ سماعت خداوند قدوس جل و علا کی غیر محدود، محیط، ازلی ابدی سمع کے ساتھ وہ نسبت بھی

نہیں رکھتی جو سمندر کے مقابلہ میں ایک قطرے کے کروڑوں حصے کو ہو سکتی ہے، شرکت و مساوات چہ معنی؟
 فرشتہ کی یہ قوت سماعت ہے جیسے انسانوں میں فرق صرف قلت و کثرت کا ہے اللہ پاک جب کسی مخلوق میں محدود قوت پیدا فرمادیں جو اس کے فرض منصبی کے لئے ضروری ہو تو اس میں کچھ استبعاد نہیں ملک الموت کو اپنی ڈیوٹی کی ادائیگی کے لئے جس وسیع علم و تصرف کی ضرورت تھی وہ ان کو عطا ہوئی یہ شرک نہیں ہے۔ جب اس فرشتہ کی تخلیق استماع درود شریف کے لئے ہوئی تو ایسی قوت سماعت عطا کرنا بھی ضروری تھا۔ تقریب فہم کے لئے دور حاضر کے محیر العقول آلات و ایجادات کو بطور نظیر پیش کیا جاسکتا ہے کہ ہزاروں میل دور بات کہی اور سنی جاسکتی ہے۔ غیر ملکی نشر ہونے والی خبریں آپ کا ریڈیو یہاں پر پکڑتا ہے اور آپ کو سناتا ہے خداوند قدوس نے قبر نبوی پر اگر ایسے قوی پر مشتمل فرشتہ مقرر کر دیا ہو جو انسانوں کے درود شریف کو سن کر پہنچا دے تو اس میں کیا استبعاد ہو سکتا ہے۔ (تخیر الفتاویٰ ۳۰۴/۱)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مؤذن کی فضیلت کے بارے میں حدیث کی تحقیق:

سوال: کیا حدیث شریف میں مؤذن کی کوئی فضیلت ہے کہ اگر چالیس سال اذان دے تو آخرت میں فلاں عہدہ ملے گا؟

الجواب: سات سال اور بارہ سال اذان دینے کی فضیلت احادیث میں بکثرت وارد ہوئی ہیں لیکن چالیس سال اذان دینے کے بارے میں جو حدیث ہے اس کی کوئی سند نہیں ملتی۔
 (۱) پانچ نمازوں کے لیے اذان دینے کی فضیلت ملاحظہ ہو:

”من أذن خمس صلوات إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه، ومن أم أصحابه خمس صلوات إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه“.

آخرجه البيهقي في ”السنن الكبرى“ (۴۳۱/۱)، والخطيب في ”التاريخ“ (۷۲/۶) من طريق إبراهيم بن رستم (وثقه ابن معين، وقال ابن عدى: منكر الحديث): حدثنا حماد بن سلمة، عن

محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة مرفوعاً.

(۲) ایک سال اذان دینے کی فضیلت ملاحظہ ہو:

من أذن سنة بنية صادقة ما يطلب عليها أجراً دعي يوم القيامة فأوقف على باب الجنة

فقيل له: اشفع لمن شئت .

أخرجه ابن عساكر في "التاريخ" (۹۰/۱۴) من طريق محمد بن مسلمة قال: ناموسی

الطویل: نامالک، عن أنس بن مالک مرفوعاً.

وأخرجه أيضاً: ابن شاهين في "الترغيب" (۵۶۵)، وتمام في "الفوائد" (۹۹۵)، وابن

الجوزي في "العلل المتناهية" (۳۹۵/۱) عن موسى الطویل: حدثني أنس بن مالک، بدون

ذكر مالک.

قال ابن الجوزي: هذا حديث لا يصح: موسى الطویل کذاب، قال ابن حبان: زعم أنه

رأى أنساً، روى عنه أشياء موضوعة. ومحمد بن مسلمة غاية في الضعف .

(۳) سات سال اذان دینے کی فضیلت ملاحظہ ہو۔ ترمذی شریف میں ہے:

"عن ابن عباس ؓ عن النبي ﷺ قال: من أذن سبع سنين محتسباً كتبت له براءة من

النار". (ترمذی شریف: ۵۱/۱).

قال الشيخ احمد شاكر: والحديث ضعيف بكل حال، لانفراد الجعفي به. (رقم: ۲۰۶).

وأخرجه ابن ماجه (۷۲۷)، وقال الدكتور بشار عواد: إسناده ضعيف، لضعف جابر بن يزيد .

وأخرجه البزار (۴۹۳۷)، والطبراني في "الكبير" (۱۱۰۹۸/۷۸/۱۱)، والخطيب

في "التاريخ" (۲۴۷/۱).

(۴) بارہ سال اذان دینے کی فضیلت ملاحظہ ہو۔ ابن ماجہ شریف میں ہے:

وعن ابن عمر ؓ أن رسول الله ﷺ قال: من أذن ثنتي عشرة سنة وجبت له الجنة و

كتب له بتأذنيه في كل يوم ستون حسنة ولكل إقامة ثلاثون حسنة. (ابن ماجه: ۵۳/۱).

ورواه البيهقي في سننه الكبرى وقال: هذا حديث صحيح وله شاهد من حديث عبد الله بن لهيعة. (السنن الكبرى: ۱/۴۳۳).

وأخرجه أيضاً الدارقطني (۹۲۹)، والبيهقي في "الشعب" (۲۷۹۵)، والبخاري (۵۹۳۳)، والطبراني في "الأوسط" (۸۷۲۸)، والحاكم (۷۳۷).
قلت: إسناده صحيح.

(۵) مجمع الزوائد میں ہے:

"عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال بشرت بلالاً فقال لي: يا عبد الله بما تبشرني فقلت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: يجيء بلال يوم القيامة على ناقة رجلها من ذهب وزمامها من در وياقوت، معه لواء يتبعه المؤمنون، فيدخلهم الجنة، حتى إنه ليدخل من أذن أربعين صباحاً يريد بذلك وجه الله تبارك وتعالى.

قال الهيثمي: رواه الطبراني في الصغير (۲۲۳/۱) والأوسط (۴۴۷۱) وفيه خالد بن إسماعيل المخزومي وهو ضعيف". (مجمع الزوائد: ۹/۳۰۰، باب فضل بلال المؤمن).

(۶) احیاء العلوم میں چالیس سال کے بارے میں ایک روایت مذکور ہے:

"ومن أذن أربعين عاماً دخل الجنة بغير حساب". (احیاء العلوم: ۱/۲۰۵).

لیکن علامہ عراقی نے اس روایت کا حوالہ ذکر نہیں کیا۔ (المغنی عی حمل الاسفار للعراقی: ۱/۲۰۵).

وقال السبكي: لم أجد لها إسناداً. (طبقات الشافعية الكبرى: ۳/۴۷۸).

خلاصہ یہ ہے کہ سات سال اور بارہ سال اذان دینے کی فضیلت احادیث میں بکثرت آئی ہیں جبکہ چالیس سال اذان دینے کی فضیلت میں صرف ایک روایت احیاء العلوم میں مذکور ہے اور حافظ عراقی نے اس کا حوالہ ذکر نہیں فرمایا لہذا اس کی سند معلوم نہیں۔ واللہ ﷻ اعلم۔

"المؤمنون أطول الناس أعناقاً" کا مطلب:

سوال: حدیث میں لمبی گردن ہونے کا کیا مطلب ہے؟

الجواب: ابن ماجہ میں ہے:

”المؤذنون أطول الناس أعناقاً يوم القيامة“ . (ابن ماجہ ص ۵۳).

قال الدكتور بشار عواد في تعليقاته على ابن ماجه (رقم ۷۲۵): إسناده حسن، طلحة بن يحيى بن طلحة التيمي المدني وإن أخرج له مسلم فإنه صدوق، فحديثه حسن، وباقي رجاله ثقات من رجال الشيخين .

نہایہ میں ہے:

أى أكثر أعماًلاً يقال لفلان عنق من الخير أى قطعة.

(وقيل) أراد طول الرقاب لأن الناس يومئذ في الكرب وهم متطلعون لأن يؤذن لهم

في دخول الجنة .

(وقيل) أراد أنهم يكونون يومئذ رؤساء سادة والعرب تصف السادة بطول الأعناق .

وروى (أطول أعناقاً) بكسر الهمزة أى أكثر إسراعاً وأعجل إلى الجنة .

(وفي سنن البيهقي) من طريق أبي بكر بن أبي داؤد سمعت أبي يقول (ليس معنى الحديث

أن أعناقهم تطول بل معنى ذلك أن الناس يعطشون يوم القيامة فإذا عطش الإنسان انطوت

عنقه والمؤذنون لا يعطشون فأعناقهم قائمة . (مصباح الزجاجة حاشية ابن ماجہ ص ۵۳).

مرقات شرح مشکوٰۃ میں ہے:

(وقيل) أكثرهم رجاء لأن من يرجو شيئاً طال عنقه إليه، فالناس يكونون في الكرب

وهم في الروح ينتظرون أن يؤذن لهم في دخول الجنة .

(وقيل معناه) الدنومن الله تعالى.

(وقيل) طول العنق كناية عن عدم التشويرو الخجالة الناشئة عن التقصير .

(وقیل) أراد أنهم لا يلجمهم العرق يوم يبلغ أفواه الناس فإن الناس يوم القيامة

يكونون في العرق بقدر أعمالهم. (المرقة: ۲/۱۵۸).

اعمال المعلم بفوائد مسلم میں ہے:

(وقیل) معناه أكثر الناس اتباعاً. (اکمال المعلم بفوائد مسلم: ۲/۲۵۵).

اعمال المعلم وشرحه مکمل اعمال الاعمال میں ہے:

(وقیل) هو كناية عن كثرة تشوفهم لما يرون من ثواب الله تعالى. (اکمال المعلم وشرحه

مکمل اعمال الاعمال: ۲/۲۶۴).

ان توجیہات کا خلاصہ یہ ہے:

- (۱) ان کے اعمال زیادہ ہوں گے۔
- (۲) یہ سردار اور عظمت والے ہوں گے۔
- (۳) یہ جنت میں جانے کے لئے تیار کھڑے ہوں گے اور جلدی جائیں گے۔
- (۴) قیامت کے دن یہ اسے نہیں ہوں گے۔
- (۵) وہ جنت میں جانے کے لئے زیادہ امیدوار ہوں گے۔
- (۶) وہ اللہ تعالیٰ سے مرتبہ کے اعتبار سے بہت قریب ہوں گے۔
- (۷) قیامت کے دن وہ پسینہ میں نہیں ڈوبیں گے۔
- (۸) وہ سب سے تیز لوگ ہوں گے۔
- (۹) وہ شرمندہ نہیں ہوں گے۔
- (۱۰) قیامت کے دن مؤذنین کی جماعت بہت بڑی ہوگی۔ واللہ اعلم۔

حدیث ”ولور اوح بینہما کان افضل“ کی تحقیق:

سوال: ماحکم تضعیف الألبانی لحدیث النسائی: أخبرنا عمرو بن علی حدثنا

یحییٰ عن سفیان بن سعید الثوری عن میسرۃ عن المنہال بن عمرو عن أبی عبیدۃ ان عبد اللہ رأى رجلا یصلی قد صف بین قدمیه فقال خالف السنۃ لو راح بینہما کان أفضل۔
(نسائی: ۱/۱۴۲، الصف بین القدمین فی الصلاة)؟

الجواب: اس حدیث کے راوی سب ثقہ ہیں البتہ ابو عبیدہ کا سماع عبداللہ بن مسعود سے ثابت نہ ہونے کی وجہ سے منقطع ہے۔ ملاحظہ ہو: (الثقات لابن حبان: ۵/۵۶۱، و الترمذی، رقم: ۶۲۲، و السنن الکبری للبیہقی: ۸/۷۵، و تہذیب الکمال للزمز: ۱۷/۲۴۰)۔
رجال کی تحقیق ملاحظہ ہو:

عمرو بن علی علی ثقة حافظ من العاشرة، (تقریب التہذیب، ص ۲۶۱)۔

یحییٰ ای ابن سعید القطان ثقة متقن حافظ امام، (تقریب التہذیب، ص ۳۷۵)۔

سفیان الثوری ثقة حافظ امام حجة، (تقریب التہذیب ص ۱۲۸)۔

میسرۃ بن حبیب النہدی صدوق، (تقریب التہذیب ص ۳۵۳)۔

المنہال بن عمرو صدوق ربما وهم، (تقریب التہذیب ص ۳۴۸)۔

تہذیب الکمال میں ہے:

قال عبد الله بن أحمد بن حنبل سمعت أبي يقول ترك شعبة المنهال بن عمرو على عمد۔

قال ابراهيم بن يعقوب الجوزجاني المنهال بن عمرو سيء المذهب۔

قال عبد الله وسمعت أبي يقول أبو بشر أحب الي من المنهال بن عمرو۔

قال وهب بن جرير عن شعبة أتيت منزل منهال بن عمرو فسمعت منه صوت الطنبور

فرجعت ولم أسئله قلت: فهلأ سألته عسى كان لا يعلم، (تہذیب الکمال: ۲۸/۵۷۱)۔

ولعل الألبانی ضعف هذا الحديث بسبب المنهال بن عمرو والأسدى ولكن مع هذا

الجرح اليسير يوجد التوثيق من كثير۔

اتفق علیہ اصحاب السنن الاربعة واخرجه البخاری فی صحیحہ قال اسحاق بن منصور عن یحییٰ بن معین ثقة .

وكذلك قال النسائي: وقال الدار قطني: صدوق وقال العجلي: كوفي ثقة. ذكره ابن حبان في كتاب الثقات وروى له الجماعة سوى مسلم. (تهذيب الكمال: ۲۸/۵۷۱).
وفی تحریر التقرب:

صدوق، ربما وهم،... بل ثقة، فقد وثقه الائمة ابن معین والنسائی والعجلی و ذکره ابن حبان فی الثقات ولم یجرح بحرج حقیقی فقد روى عن شعبة انه تركه عن عمد لانه سمع من اراده صوت قراءة بالتطريب، أو غناء فيما قيل وهذا كل الذى قيل فيه فكان ماذا؟ ولذلك اخرج له البخاری فی الصحيح. (تحریر تقریب التہذیب: ۳/۴۲۲). واللہ اعلم۔

”استماع الملاہی حرام والتلذذ بها کفر“ حدیث کی تحقیق:

سوال: ”استماع الملاہی حرام والتلذذ بها کفر والجلوس علیہا فسق“ یہ حدیث کس کتاب میں ہے؟ اور اس کی کیا حیثیت ہے؟

الجواب: علامہ شوکانی نیل الاوطار میں نقل فرماتے ہیں:

واخرج أبو يعقوب محمد بن إسحاق النيسابوري أيضاً من حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: ”استماع الملاهي معصية والجلوس عليها فسق والتلذذ بها كفر“. (نیل الاوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار: ۸/۱۰۴، باب ماجاء فی آلة اللہ).

علامہ شوکانی نے یہ حدیث ابویعقوب محمد بن اسحاق نيسابوري کی طرف منسوب کی ہے۔ نیز دیگر کتب میں بھی یہ حدیث بحوالہ نیل الاوطار مذکور ہے، البتہ محمد بن اسحاق نيسابوري کی کتاب دستیاب نہ ہونے کی وجہ سے اس کی سند کا حال معلوم نہیں۔

وذكره العراقي في "تخريج أحاديث الأحياء" (٢٦٩، ٢)، كتاب آداب السماع، وقال: رواه أبو الشيخ من حديث مكحول مرسلاً.

وقال الشيخ عبدالرزاق المهدی في "تخريج أحاديث تكملة شرح فتح القدير" (١٧/١٠) بعد نقل كلام العراقي: قلت: ولم أقف على إسناده، لكن الضعف عليه بين، فهو مرسل، وهناك شيء آخر وهو تفرد أبي الشيخ به، وغالب ماتفرد به ضعيف ومنكر، وشيء ثالث غرابة المتن. والله ﷻ اعلم.

”سبوح قدوس رب الملائكة والروح“ کی تحقیق:

سوال: اس حدیث کی کیا حیثیت ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت فاطمہؓ سے ارشاد فرمایا کہ جو مسلمان مرد یا عورت وتر کے بعد دو سجدے اس طرح کرے کہ ہر سجدہ میں پانچ مرتبہ ”سبوح قدوس رب الملائكة والروح“ پڑھے اور دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھ کر ایک مرتبہ آیۃ الکرسی پڑھے تو قسم ہے اُس ذات کی جس کے قبضے میں محمد ﷺ کی جان ہے اللہ تعالیٰ اُس شخص کے وہاں سے اٹھنے سے پہلے مغفرت فرمادیں گے اور ایک سو حج اور ایک سو عمروں کا ثواب دیں گے اور اس کی طرف سے اللہ تعالیٰ ایک ہزار فرشتے بھیجیں گے جو اس کے لئے نیکیاں لکھنی شروع کر دیں اور اس کو سوغلام آزاد کرنے کا ثواب بھی ملے گا اور اس کی دعا اللہ تعالیٰ قبول فرمائیں گے اور قیامت کے دن ساتھ اہل جہنم کے حق میں اس کی شفاعت قبول ہوگی اور جب مرے گا تو شہادت کی موت مرے گا۔

اس میں فتاویٰ خانہ کا حوالہ دیا گیا ہے۔ کیا یہ حدیث ثابت ہے؟

جواب: یہ حدیث فتاویٰ خانہ میں نہیں ہے، بلکہ فتاویٰ تار خانہ میں بحوالہ ”المضمرات“:

۱/ ۶۷۸، پر ہے۔ اور شیخ ابراہیم حلبیؒ نے فرمایا کہ یہ حدیث موضوع ہے۔

شیخ ابراہیم حلبی حنفیؒ اس حدیث کے متعلق لکھتے ہیں:

وأما ما ذكره في التاتارخانية عن المضمرات أن النبي ﷺ قال لفاطمة: مامن مؤمن ولا مؤمنة... الخ. فحديث موضوع باطل لا أصل له ولا يجوز العمل به ولا نقله إلا لبيان بطلانه كما هو شأن الأحاديث الموضوعة، ويدل ذلك على وضعه ركائنه والمبالغة الغير الموافقة للشرع والعقل، فإن الأجر على قدر المشقة شرعاً وعقلاً، وأفضل الأعمال أحمرها، وإنما قصد بعض الملحدين بمثل هذا الحديث إفساد الدين وإضلال الخلق وإغواءهم بالفسق وتبسيطهم عن الجهد في العبادة فيغتر به بعض من ليس له خبرة بعلوم الحديث وطرقه ولا ملكة يميز بها بين صحيحه وسقيمه. (غنية المتملى في شرح منية المصلى: ٦١٧).

خلاصہ یہ ہے کہ یہ روایت موضوع ہے، ان کلمات کے پڑھنے سے اتنے فضائل کسی حدیث سے ثابت نہیں۔ البتہ ”سبوح قدوس رب الملائکة والروح“ کا پڑھنا حضور ﷺ سے ثابت ہے۔ واللہ اعلم۔

”اللهم إني أعيذها بك وذريتها...“ کی تحقیق:

سوال: کیا رسول اللہ ﷺ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو ان کے نکاح یا رخصتی کے وقت یہ کلمات: ”اللهم إني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم“ فرمائے یا نہیں؟

الجواب: یہ واقعہ صحیح ابن حبان (۶۹۴۴/۳۹۳/۱۵)، موارد الظمان (۵۰۱/۱)، المعجم الكبير (۲۲/ ۴۰۸-۴۰۹) اور مجمع الزوائد (۲۰۶-۲۰۷/۹) میں مذکور ہے، البتہ ان سب کی سند میں یحییٰ بن یعلیٰ الاسلمی ہے اور یہ شیعہ ہے، لہذا قابل احتجاج نہیں ہے۔

قال الشيخ شعيب: إسناده ضعيف. (تعيقات الشيخ شعيب على صحيح ابن حبان رقم: ۶۹۴۴).

قال الهيثمي في ”المجمع“ (۲۰۶/۹): رواه الطبراني وفيه يحيى بن يعلى الاسلمى وهو

ضعيف.

تہذیب التہذیب میں ہے:

یحییٰ بن یعلیٰ الاسلمی القطوانی ابو زکریا الکوفی... قال عبد الله بن الدورقی عن یحییٰ بن معین: ليس بشيء، وقال البخاری: مضطرب الحديث وقال أبو حاتم: ضعيف الحديث ليس بالقوى وقال ابن عدی: كوفي من الشيعة.

قلت: وأخرج ابن حبان له في صحيحه حديثاً طويلاً في تزويج فاطمة فيه نكارة وقد قال ابن حبان في الضعفاء يروي عن الثقات المقلوبات فلا أدري ممن وقع ذلك منه أو من الراوى عنه ابى ضرار بن صرد فيجب التنكب عماروياً وقال البزار يغلط في الأسانيد.) تهذيب التهذيب ۱۱/۲۶۴.

خلاصہ یہ ہے کہ یحییٰ بن یعلیٰ کے شیعہ ہونے کی وجہ سے اس مسئلہ میں وہ قابل احتجاج نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

”اللهم رب السموات السبع...“ کی تحقیق:

سوال: ”اللهم رب السموات السبع والأرضين السبع وما أقلن“ کا حوالہ تحقیق درکار ہے؟

الجواب: هذا حديث صحيح الإسناد، أخرجه ابن السني في عمل اليوم والليلة (ص ۴۰)، والنسائي في عمل اليوم والليلة (ص ۱۷۰)، وأخرجه ابن حبان في صحيحه (ص ۱۷۰/۵)، والحاكم في المستدرک (۱/۴۴۶)، وصححه ووافقه الذهبي، والطحاوي في تحفة الأختیار (۸/۷۹). والبيهقي في ”الكبرى“ (۵/۲۵۲)، والطبرانی في ”الكبير“ (۷۲۹۹)، وفي ”الدعاء“ (۸۳۸).

ومدار الإسناد: حفص بن ميسرة عن موسى ابن عقبة عن عطاء بن أبي مروان عن أبيه أن كعباً حدثه أن صهيباً صاحب النبي ﷺ حدثه أن النبي ﷺ لم ير قرية يريد دخولها إلا قال حين يراها: ”اللهم رب السموات السبع وما أظللن ورب الأرضين السبع وما أظللن“

ورب الشیاطین وما أضللن ورب الرياح وما ذرین فإننا نسألك خیر هذه القرية وخیر أهلها ونعوذک من شرها وشر أهلها وشر ما فیها“۔

وقال الحاکم هذا حدیث صحیح الإسناد ولم یخرجاه وقال الذہبی صحیح۔

وقد حقق هذا الحدیث أبو أسامة بن سلیم بن عبد الہلالی فی کتابہ عجالة الراغب المسمی فی تخریج کتاب عمل الیوم والليلة لابن السنی (۲/۵۹۵-۵۹۷) ما ملخصه: أن هذا الحدیث روي بسند صحیح وله شواهد. واللہ اعلم۔

جونیه عورت والی حدیث کی تحقیق:

سوال: طبقات ابن سعد میں لکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو جونیه عورت نے جو ”أعوذ باللہ منک“ کہا تھا وہ حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ کے اُکسانے پر کہا تھا۔ کیا یہ روایت صحیح ہے؟

الجواب: ملاحظہ ہو۔ طبقات ابن سعد میں ہے:

أخبرنا هشام بن محمد (متروک، عالی فی التشیع)، حدثنی ابن الغسیل عن حمزة بن أبي أسيد الساعدي عن أبيه وكان بدرياً قال: تزوج رسول الله ﷺ أسماء بنت النعمان الجونية فأرسلني فجننت بها فقالت حفصة لعائشة أو عائشة لحفصة: أخضبيها أنت وأنا أمشطها ففعلن ثم قالت لها إحداهما: أن النبي ﷺ يعجبه من المرأة إذا دخلت عليه أن تقول: أعوذ باللہ منک الخ۔

وفي رواية له فلما رآها نساء النبي ﷺ حسدنّها فقلن لها: إن أردت أن تحظى عنده فتعوذی باللہ منه إذا دخل عليك الخ۔ (طبقات ابن سعد: ۸/۱۴۵)۔

وأخرجه الحاکم (۴۳/۴۲۶) وسكت عنه. وقال الذہبی: سنده واهٍ۔

وذكره الذہبی فی ”السير“ (۲/۲۰۹)۔ وقال الشيخ شعيب: هشام بن محمد متروک۔

یہ روایت صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس کی سند میں ہشام بن محمد رافضی اور متروک راوی ہے۔

ملاحظہ ہو:

ہشام بن محمد بن السائب الکلبی... قال أحمد بن حنبل: إنما كان صاحب سمرو نسب وما ظننت أن أحداً يحدث عنه، وقال الدارقطني: متروك، وقال ابن عساكر: رافضی ليس بثقة. (میزان الاعتدال: ۴/۳۰، لسان المیزان: ۶/۱۹۶، و کتاب الضعفاء والمتروکین لابن الجوزی: ۱۷۶/۳).

وقال ابن حبان في "المجروحين" (۹۱/۳): كان غالباً في التشيع.

وقال الذهبي في "المغني" (۷۱۱/۲): تركوه وهو أخباري. وقال في "تذكرة

الحفاظ" (۲۵۰/۱): أحد المتروكين، ليس بثقة.

وللمزيد من البحث انظر: (البدر المنير لابن المقنن (م ۸۰۴ھ) ۷/۴۵۴، والتلخيص الحبير:

۱۴۵۷/۲۸۰/۳. واللہ تعالیٰ اعلم۔

نماز کے بعد پیشانی پر ہاتھ رکھ کر دعا پڑھنے کی تحقیق:

سوال: کیا یہ روایت ثابت ہے کہ نبی ﷺ جب نماز پوری فرماتے تو اپنا داہنا ہاتھ مبارک پیشانی پر رکھ

کر یہ دعا پڑھتے "بسم اللہ الذی لا الہ الا هو الرحمن الرحیم اللہم اذهب عنی الهم والحزن؟

الجواب: یہ روایت حضرت انسؓ سے دو طرق کے ساتھ مروی ہے لیکن دونوں طرق ضعیف ہیں۔

ملاحظہ ہو:

(۱) عن كثير بن سليم (ضعيف) عن انس بن مالك "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا

صلى وفرغ من صلاته مسح بيمينه على رأسه وقال: "بسم الله الذي لا إله إلا هو الرحمن

الرحيم، اللهم اذهب عنی الهم والحزن".

أخرجه الطبرانی فی "الوسط" (۳۲۰۲)، وفی "الدعاء" (۶۵۹)، وابن عدی فی "الکامل" (۶۴/۶)، والخطیب فی "التاریخ" (۴۸۰/۱۲)۔
وهذا إسناد ضعيف .

(۲) سلام الطویل (متروک)، عن زید العمی (ضعیف)، عن معاویة عن قرۃ، عن أنس بن مالک قال: کان رسول اللہ ﷺ إذا قضی صلاته مسح جبهته بیده الیمنی ثم یقول: فذكره۔
أخرجه الطبرانی فی "الدعاء" (۶۵۹)، وأبو نعیم فی "الحلیة" (۳۰۲/۲)۔
وأخرجه أيضاً: ابن السنی فی "عمل الیوم واللیلة" (۱۱۳)۔ بنفس الإسناد بلفظ: "أشهد أن لا إله إلا الله الرحمن الرحیم اللهم اذهب عني الهم والحزن"۔
وهذا إسناد ضعيف جداً .

خلاصہ یہ ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے لیکن محدثین کی تصریح کی وجہ سے فضائل میں عمل کرنے کی گنجائش ہے۔ واللہ ﷻ اعلم۔

حدیث "إذا تحیرتم فی الأمور فاستعینوا بأهل القبور" کی تحقیق:

سوال: "إذا تحیرتم فی الأمور فاستعینوا بأهل القبور" کی کیا حقیقت ہے اور یہ حدیث ہے یا نہیں؟

الجواب: یہ حدیث موضوع ہے۔ ملاحظہ ہو:

اقتضاء الصراط المستقیم میں ہے:

مایرویہ بعض الناس من أنه قال: (إذا تحیرتم فی الأمور فاستعینوا بأهل القبور) أونحو

هذا فهو كلام موضوع، مكذوب باتفاق العلماء. (اقتضاء الصراط المستقیم لابن تیمیہ: ۲/ ۱۹۶)۔

مجموع فتاویٰ ابن تیمیہ میں ہے:

وإن كان بعض الناس من المشايخ المتبوعين يحتج بما يرويه عن النبي ﷺ أنه قال: (إذا أعيتكم الأمور فعليكم بأهل القبور أو فاستعينوا بأهل القبور) فهذا الحديث كذب مفترى على النبي ﷺ بإجماع العارفين بحديثه لم يروه أحد من العلماء بذلك ولا يوجد في شيء من كتب الحديث المعتمدة. (مجموع فتاوى ابن تيمية: ۱/۳۵۶).

نیز مذکور ہے:

ويروون حديثاً هو كذب باتفاق أهل المعرفة وهو (إذا أعيتكم الأمور فعليكم بأصحاب القبور) وإنما هذا وضع من فتح باب الشرك. (مجموع فتاوى ابن تيمية: ۱/۲۹۳).

مجموعۃ الفتاویٰ میں ہے:

”إذا تحيرتم في الأمور فاستعينوا بأصحاب القبور“ جب تم کسی کام میں پریشان ہو تو اہل قبور سے دریافت کرو یہ حدیث نہیں ہے، بلکہ کسی کا قول ہے اور اس کے تفصیلی معنی یہ ہیں کہ جب تمہیں کسی چیز کے حلال یا حرام ہونے میں شبہ ہو تو اپنے اجتہاد پر عمل نہ کرو بلکہ ان قدماء کی جو اس وقت قبروں میں سو رہے ہیں تقلید کرو اور ہو سکتا ہے کہ یہ معنی ہوں جب تم دنیاوی امور میں پریشان ہو تو اصحاب قبور پر نظر کرو جنہوں نے دنیا کو چھوڑ کر آخرت کا سفر اختیار کیا ہے اور تمہیں بھی یہ سفر کرنا اور اس دنیا کو چھوڑنا ہی پڑے گا، اور ہو سکتا ہے کہ یہ معنی ہوں جب تم اپنی مقصد برآری میں عاجز ہو جاؤ تو اصحاب قبور کے وسیلہ سے اللہ تعالیٰ سے دعا مانگو تا کہ ان کی برکت سے تمہاری دعا قبول ہو جائے نہ یہ کہ ان کو مستقل طور سے حل مشکلات یا تدابیر عالم میں اللہ کا شریک جانو کیونکہ یہ کھلا ہوا شرک ہے۔ واللہ اعلم۔ (معلم الفقہ ترجمہ اردو مجموعۃ الفتاویٰ: ۱/۵۹، ۶۰)۔

حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ تحریر فرماتے ہیں:

”إذا تحيرتم في الأمور فاستعينوا بأصحاب القبور“ کہ جب تم معاملات میں حیران ہو جاؤ تو اصحاب قبور سے مدد حاصل کرو یہ حدیث نہیں ہے، بلکہ کسی بزرگ کا قول ہے اور اس کے مختلف معانی ہیں ایک یہ کہ جب تم بعض اشیاء کی حلت اور حرمت کے سلسلہ میں متعارض دلائل کی طرف نظر کرتے ہوئے پریشان ہو جاؤ تو اپنا اجتہاد ترک کر دو اور ان حضرات کی تقلید کرو جو وفات پا گئے ہیں (اور قبور میں جا پہنچے ہیں) اور یہ قول حضرت

عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت سفیان ثوریؓ کے منقول قول کے زیادہ مشابہ ہے اور ایک معنی یہ ہے کہ جب تم دنیاوی امور میں پریشان ہو جاؤ اور اس کی وجہ سے تمہارا دل تنگ ہو جائے تو تم اصحاب قبور کو دیکھو کہ انہوں نے کس طرح دنیا ترک کر دی اور آخرت کی طرف متوجہ ہو گئے اور تم بھی جان لو کہ تمہارا بھی وہی (قبور) ٹھکانہ ہے جہاں وہ پہنچ چکے ہیں اور اس کا علم تمہارے اوپر دنیا کی صعوبتوں اور شدائد کو آسان کر دینا خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ قول استمداد (از اہل قبور) میں نص نہیں ہے۔ (فتاویٰ عزیزی: ۱/۱۷۹)۔

حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر صاحب فرماتے ہیں:

حضرت شاہ صاحبؒ کی اس عبارت سے معلوم ہوا کہ نہ تو یہ حدیث ہے اور نہ اس کا وہ معنی ہے جس کو قبر پرست مراد لیتے ہیں حضرت شاہ صاحبؒ نے حضرت ابن مسعودؓ کے جس قول کی طرف اشارہ کیا ہے وہ مشکوٰۃ (۳۲/۱) میں: ”من كان مستنًا فليستن بمن قد مات... الخ“ کے الفاظ سے بحوالہ زرین منقول ہے۔ (گلدستہ توحید ص ۱۵۱)۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے۔ واللہ اعلم۔

گیارہ مرتبہ سورۃ اخلاص پڑھنے کی فضیلت تحقیق:

سوال: حدیث ”من مر على المقابر فقرأ: ﴿قل هو الله أحد﴾ إحدى عشر مرة ثم وهب أجره للأموات أعطى من الأجر بعدد الأموات“ اس پر غیر مقلدین حضرات کلام کرتے ہیں اس کی تحقیق مطلوب ہے؟

الجواب: حدیث شریف ملاحظہ ہو:

قال أبو محمد الخلال: حدثنا أحمد بن إبراهيم بن شاذان ثنا عبد الله بن أحمد بن عامر الطائي (متهم بالوضع) حدثني أبي ثنا علي بن موسى عن أبيه موسى عن أبيه جعفر عن أبيه محمد عن أبيه علي عن أبيه الحسين عن أبيه علي بن أبي طالب ؓ قال: قال رسول

اللہ ﷻ: ”من مر على المقابر وقرأ: ﴿قل هو الله أحد﴾ إحدى عشرة مرة ثم وهب أجره للأموات أعطى من الأجر بعدد الأموات“، (من فضائل سورة الإخلاص وما لقارئها: ۱/۲/۱۰۴/۵۴)۔

یہ روایت بظاہر صحیح نہیں ہے اس میں ایک راوی عبداللہ بن احمد بن عامر ہے محدثین نے ان پر کلام کیا ہے نیز یہ اپنے آباء و اجداد سے موضوع روایات نقل کرتے ہیں اور ان پر شیعہ ہونے کی تہمت بھی ہے۔ ملاحظہ ہو: میزان الاعتدال میں ہے:

عبد اللہ بن أحمد بن عامر عن أبيه عن علي الرضا عن آبائه بترك النسخة الموضوعة الباطلة ماتنك عن وضعه أو وضع أبيه، قال الحسن بن علي الزهري: كان أمياً لم يكن بالمرضى روى عنه الجعابي وابن شاهين وجماعة. (میزان الاعتدال: ۳/۱۰۴/۱۰۴/۲۰۰، وھكذا فی لسان المیزان: ۳/۲۵۲/۱۹۰۷)۔

حضرت علیؑ سے دوسرے طریق سے بھی مروی ہے لیکن اس میں بھی ایک راوی پر کلام ہے اس وجہ سے ضعیف ہے۔ ملاحظہ ہو:

أخرج الرافعي في “أخبار قزوین” (۲/۲۹۷) عن داود بن سليمان الغازی (كذاب): أنبأ علي بن موسى الرضا: عن موسى بن جعفر به .

قلت: إسناده ضعيف جداً. فيه داود بن سليمان، قال الذهبي في “الميزان” (۲/۸): كذبه يحيى بن معين، ولم يعرفه أبو حاتم، وبكل حال فهو شيخ كذاب، له نسخة موضوعة علي الرضا.

یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے لیکن فضائل میں ثواب کی نیت سے عمل کرنا درست ہے جب کہ سنت نہ سمجھے، البتہ بعض حضرات نے اس کو موضوع قرار دیا ہے، مگر تحقیقی بات یہ ہے کہ کسی حدیث میں راوی کے متم بالوضع ہونے سے اس روایت پر موضوع کا حکم لگانا درست نہیں، ہاں جب یقیناً معلوم ہو کہ یہ روایت اس نے وضع کی ہے تب اس کو موضوع کہا جائیگا۔

ملاحظہ فرمائیں محدثِ جلیل حضرت مولانا حبیب الرحمن الاعظمیؒ فرماتے ہیں:

پندرہویں شعبان کے روزے کے بارے میں جو حدیث ابن ماجہ میں آئی ہے وہ موضوع نہیں ہے کسی ماہر حدیث نے اس کو موضوع نہیں کہا ہے، ”تحفۃ الاحوذی“ کی عبارت سے اس حدیث کے موضوع ہونے پر استدلال کرنا جہالت ہے، اس حدیث کے راویوں میں ابو بکر بن ابی سبرہ ضرور ہے اور اس کی نسبت بیشک یہ کہا جاتا ہے کہ وہ حدیثیں بناتا تھا، لیکن اس بات سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ زیر بحث حدیث اس کی بنائی ہوئی ہے اور موضوع ہے، محض اس بنا پر کہ سند میں ایسا کوئی راوی موجود ہے جو حدیثیں بناتا تھا کسی حدیث کو موضوع کہہ دینا جائز نہیں ہے، اس سے تو بس اتنا لازم آئے گا کہ حدیث سنداً ضعیف ہے۔ (مجلد الثامن ص ۶۹-۷۰، ۱۹۹۵ء)۔

نیز موضوع کہنے والوں کی سخت تردید فرمائی ہے۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: (مجلد الثامن ص ۶۸-۷۰، ۱۹۹۵ء)۔
اسی وجہ سے فقہاء اور شراح حدیث نے اس حدیث کو ذکر فرمایا ہے۔ ملاحظہ ہو:
علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں:

وروی أيضاً عن علیؑ عنه ﷺ قال: ”من مر علی المقابر وقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ إحدى عشرة مرة ثم وهب أجرها للأموات أعطى من الأجر بعدد الأموات“۔ (رد المحتار: ۵۹۶/۲، سعید)
حافظ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں:

ما رواه أيضاً عن علیؑ عنه ﷺ أنه قال: ”من مر علی المقابر وقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ إحدى عشرة مرة ثم وهب أجرها للأموات أعطى من الأجر بعدد الأموات“۔ (فتح القدیر: ۱۴۳/۳، دار الفکر)۔

علامہ شربلانیؒ فرماتے ہیں:

وعن علی أن النبی ﷺ قال: ”من مر علی المقابر وقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ إحدى عشرة مرة ثم وهب أجرها للأموات أعطى من الأجر بعدد الأموات“۔ رواه الدار قطنی۔ (مراقی الفلاح: ص ۲۳۳)۔

مواہب الجلیل میں ہے:

ثم ذکر عن القرطبی من حدیث علیؑ قال: قال رسول الله ﷺ: ”من مر علی

المقابر وقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ إحدى عشرة مرة ثم وهب أجرها للأموات أعطى من الأجر بعدد الأموات“۔ (مواهب الجليل فی شرح مختصر الخلیل: ۵۱/۳)۔

مطالب اولی النہی میں ہے:

وأخرج السمرقندی عن علي مرفوعاً "من مر على المقابر وقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ إحدى عشرة مرة ثم وهب أجرها للأموات أعطى من الأجر بعدد الأموات“۔ (مطالب اولی النہی فی شرح غایۃ المنتہی: ۹/۵)

مزید ملاحظہ ہو: (تحفة الاحوذی: ۲۷۵/۳، باب ما جاء فی الصدقة عن الميت، والمرقاۃ: ۴۶۴/۵، باب دفن الميت، ومنح الجلیل: ۵۰۷/۱، و تبیین الحقائق، و الفقہ الاسلامی وادلتہ)۔ واللہ اعلم۔

حدیث ”لا یزال الإسلام إلى اثني عشر خليفة“ کے معنی کی وضاحت:

سوال: ”لا یزال الإسلام إلى اثني عشر خليفة کلہم من قریش“ اس حدیث کے کیا معنی ہے؟

الجواب: اس حدیث کی شرح میں علما کے مختلف اقوال ہیں۔ ملاحظہ ہو:

پہلا قول: اثنی عشر خليفة سے مراد خلفاء راشدین (۱) ابوبکرؓ (۲) عمرؓ (۳) عثمانؓ (۴) علیؓ اور ان کے بعد خلفاء بنو امیہ میں سے (۵) معاویہ بن ابی سفیانؓ (۶) یزید بن معاویہ (۷) عبدالملک بن مروان (۸) ولید بن عبدالملک (۹) سلیمان بن عبدالملک (۱۰) یزید بن عبدالملک (۱۱) ہشام بن عبدالملک (۱۲) ولید بن یزید بن عبدالملک ہیں۔ یہ قول زیادہ صحیح ہے ظاہر حدیث کی موافقت کی وجہ سے۔

حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا: علامہ ابن جوزیؒ اور قاضی عیاضؒ کی پوری بحث چند تو جیہات پر مشتمل ہے، ان میں سے رائج قاضی عیاضؒ کی تیسری تو جیہ ہے، وجہ یہ ہے کہ اس کی تائید ایک مرفوع حدیث سے ہوتی ہے وہ حدیث یہ ہے: ”و کلہم یجتمع علیہ الناس“ اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ اجتماع سے مراد اس خلیفہ کی

بیعت پر لوگوں کا تابعدار ہونا اور تسلیم کرنا ہے، اور یہ اس طور پر وقوع پذیر ہوا کہ لوگ حضرت ابو بکر صدیق ؓ کی بیعت پر جمع ہوئے، پھر حضرت عمر ؓ کی بیعت پر پھر حضرت عثمان ؓ کی بیعت پر پھر حضرت علی ؓ کی بیعت پر یہاں تک کہ جنگ صفین میں حکمین پر معاملہ موقوف رہا پھر حضرت معاویہ ؓ کو خلیفہ موسوم کیا گیا۔ پھر حضرت معاویہ ؓ اور حضرت حسن ؓ کے درمیان صلح ہوئی تو حضرت معاویہ ؓ کی بیعت پر لوگوں کا اجماع ہوا اور لوگ جمع ہوئے، پھر حضرت معاویہ ؓ کے بیٹے یزید کی بیعت پر لوگ جمع ہوئے اور حضرت حسین ؓ کا معاملہ ابھی تک سلجھا نہیں تھا کہ اس سے پہلے وہ شہید ہو گئے، پھر جب یزید کی وفات ہوئی تو اختلاف ہوا یہاں تک کہ لوگ عبدالملک بن مروان پر جمع ہوئے اور حضرت عبداللہ بن زبیر ؓ کی شہادت کے بعد پھر عبدالملک کے چار بیٹے پے درپے خلیفہ بنے اور لوگ ان کی بیعت پر جمع ہوئے، پہلے ولید پھر سلیمان پھر یزید پھر ہشام اور سلیمان اور یزید کے درمیان حضرت عمر بن عبدالعزیز کی خلافت ”علیٰ منہج النبوة“ کا فاصلہ رہا تو یہ کل سات ہوئے خلفاء راشدین کے بعد یعنی کل گیارہ خلیفہ ہوئے اور نمبر (۱۲) پر ولید بن یزید بن عبدالملک خلیفہ ہوئے اور لوگ ان کی بیعت پر جمع ہوئے، یہ کل بارہ خلیفہ اس حدیث میں مراد ہیں جسکو حافظ ابن حجر نے راجح قرار دیا ہے۔ اس لئے کہ ان کے بعد فتن و فساد کا دور شروع ہوا، اور احوال بدل گئے اور لوگ کسی بھی ایک خلیفہ پر جمع نہیں ہوئے جو کہ حدیث شریف کا منشاء تھا ”کلہم یجتمع الناس علیہ“۔ لیکن اس پر تین اشکالات وارد ہوتے ہیں:-

اشکال (۱): روایت میں آتا ہے کہ ”الخلافة بعدی ثلاثون سنة ثم تكون ملکاً“، یعنی خلافت تیس سال ہوگی، اس کے بعد ملکیت ہو جائے گی اور تیس سال میں صرف خلفاء اربعہ اور حضرت حسن بن علی ؓ کی خلافت تھی لہذا یہ بارہ کا عدد اس حدیث کے خلاف ہے؟

الجواب: اس حدیث میں خلافت ”علیٰ منہج النبوة“ مراد ہے۔ اور بارہ خلفاء والی روایت عام ہے (نیز اس حدیث یعنی ”الخلافة بعدی...“ کی سند پر بھی کلام ہے سنن ترمذی کی سند میں حشر بن نباتہ کونسی نے لیس بقوی کہا اور سعید بن جہان کو ابوحاتم نے لا یحتاج بہ فرمایا)۔

اشکال (۲): حکام اور خلفاء تو بارہ سے زائد گزرے ہیں پھر بارہ کے ساتھ تخصیص کی کیا وجہ ہے؟

الجواب: حدیث کے الفاظ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بارہ کے بعد کی نفی نہیں بلکہ صرف بارہ کو بیان کرنا مقصود ہے اور کم عدد زیادہ کی نفی نہیں کرتا۔

اشکال (۳): اس میں سے عمر بن عبد العزیز کی خلافت کو نکالنا سمجھ میں نہیں آتا۔

دوسرا قول:

صحابہ کرام کی خلافت کے بعد والے بنو امیہ کے بارہ خلفاء مراد ہیں: (۱) یزید بن معاویہ (۲) عبد الملک بن مروان (۳) ولید بن عبد الملک (۴) سلیمان بن عبد الملک (۵) عمر بن عبد العزیز (۶) یزید بن عبد الملک (۷) ہشام بن عبد الملک (۸) ولید بن یزید بن عبد الملک (۹) یزید بن ولید (۱۰) ابراہیم بن یزید (۱۱) ولید بن یزید (۱۲) مروان الحمار یعنی مروان بن محمد بن مروان۔

لیکن اس پر اشکال ہے کہ ان میں معاویہ بن یزید اور ابراہیم بن ولید کے نام شامل نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ معاویہ بن یزید تو بالکل خلافت نہیں چاہتے تھے اور ان کی خلافت زیادہ سے زیادہ تین ماہ رہی ہے تو جن کی خلافت اقل مدت حمل ۶ ماہ سے بھی کم رہی ان کو شمار نہیں کیا گیا اور تعداد ۱۲ ہو گئی نیز بعض مؤرخین نے تو ابراہیم بن ولید کو خلیفہ ہی نہیں لکھا، اور مروان کا ذکر بھی اس میں نہیں، کہ اس زمانہ میں انتشار تھا۔

اس قول کا دوسرا پہلو یہ کہ خلفائے بنو امیہ بشمول صحابی جلیل حضرت معاویہؓ مراد ہیں، دیگر بعض تبدیلی کے ساتھ۔ ترتیب خلفاء درج ذیل ملاحظہ فرمائیں:

(۱) حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ (۲) یزید بن معاویہ (۳) معاویہ بن یزید (۴) مروان بن حکم (۵) عبد الملک بن مروان (۶) ولید بن عبد الملک (۷) سلیمان بن عبد الملک (۸) عمر بن عبد العزیز (۹) یزید بن عبد الملک (۱۰) ہشام بن عبد الملک (۱۱) ولید بن یزید (۱۲) یزید بن ولید (۱۳) مروان بن محمد الجعدی۔
ان تیرہ میں سے معاویہ بن یزید کو نکالا جائے جو خلافت نہیں چاہتے تھے تو بارہ رہ جائیں گے۔

ملاحظہ کیجئے: (التاریخ الإسلامی (الوجیز) للذکندر محمد سہیل طقوش، ص ۱۱۱)۔

اور یہی قول بندہ عاجز کے نزدیک اصح ہے۔

تیسرا قول: وہ لوگ مراد ہیں جو ایک ہی وقت میں خلافت کے مدعی ہوں گے جیسے پانچویں صدی ہجری میں اندلس میں ہوا تھا۔

چوتھا قول: اس حدیث میں بارہ خلفاء سے خلفاء عادلین مراد ہیں ان میں پے درپے ہونے کی شرط نہیں ہے اس قول کی تائید ایک حدیث سے ہوتی ہے۔ ملاحظہ ہو:

”لا تہلک هذه الامة حتى يکون منها اثنا عشر خليفة کلهم يعمل بالهدی ودين الحق منهم رجالان من اهل بیت محمد يعيش احدهما أربعين سنة والاخر ثلاثين سنة.
ان اقوال کے دلائل ملاحظہ ہو۔ فتح الباری میں ہے:

(۱) وينتظم من مجموع ما ذكره أوجه، أوجهها الثالث من أوجه القاضي لتأييده بقوله في بعض طرق الحديث الصحيحة ”کلهم يجتمع عليه الناس“ وایضاح ذلك أن المراد بالاجتماع انقيادهم لبيعته، والذي وقع أن الناس اجتمعوا على أبي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي إلى أن وقع أمر الحكمين في صفين، فسمى معاوية يومئذ بالخلافة، ثم اجتمع الناس على معاوية عند صلح الحسن، ثم اجتمعوا على ولده يزيد ولم ينتظم للحسين أمر بل قتل قبل ذلك، ثم لما مات يزيد وقع الاختلاف إلى أن اجتمعوا على عبد الملك بن مروان بعد قتل ابن الزبير، ثم اجتمعوا على أولاده الأربعة: الوليد ثم سليمان ثم يزيد ثم هشام، وتخلل بين سليمان ويزيد عمر بن عبد العزيز فهو لاء سبعة بعد الخلفاء الراشدين، والثاني عشر: هو الوليد بن يزيد بن عبد الملك اجتمع الناس عليه لمآمات عمه هشام، فولی نحو أربع سنين ثم قاموا عليه فقتلوه، وانتشرت الفتن وتغيرت الأحوال من يومئذ ولم يتفق أن يجتمع الناس على خليفة بعد ذلك، لأن يزيد بن الوليد الذي قام على ابن عمه الوليد بن يزيد لم تطل مدته بل ثار عليه قبل أن يموت ابن عم أبيه مروان بن محمد بن مروان ولما مات يزيد ولی أخوه إبراهيم فغلبه مروان، ثم ثار على مروان بنو العباس إلى أن

قتل . (فتح الباری: ۱۳/۲۱۴).

وقد لخص القاضي عياض ذلك فقال: توجه على هذا العدد سؤالان: أحدهما أنه يعارضه ظاهر قوله في حديث سفينة يعنى الذى أخرجه أصحاب السنن وصححه ابن حبان وغيره "الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تكون ملكاً" لأن الثلاثين سنة لم يكن فيها إلا الخلفاء الأربعة وأيام الحسن بن على، والثانى أنه ولى الخلافة أكثر من هذا العدد، قال: والجواب عن الأول أنه أراد فى حديث سفينة خلافة النبوة ولم يقيده فى حديث جابر بن سمرة بذلك، وعن الثانى أنه لم يقل لا يلى إلا اثنا عشر وإنما قال: "يكون اثنا عشر" وقد ولى هذا العدد ولا يمنع ذلك الزيادة عليهم. (فتح الباری: ۱۳/۲۱۲).

تكملة فتح الملهم میں ہے:

(۲) والتفسير الثانى: أنه سيكون قبل قيام الساعة زمان يدعى فيه اثنا عشر رجلاً الخلافة فى وقت واحد، ولكنه يرد ما ورد فى رواية لأبى داؤد "كلهم تجتمع عليه الأمة".
(۳) ان عدد الاثنى عشر مبنى على الأقل، ولا ينافى أن يكون الخلفاء أكثر من ذلك، وهو كما ترى.

(۴) ان عدد الاثنى عشر يحاسب به بعد زمن الصحابة، فحينئذ ينتظم هذا العدد جميع خلفاء بنى أمية، والمراد أن الإسلام يكون عزيزاً إلى خلافة بنى أمية، ذكره ابن الجوزي وفيه تكلف ظاهر ثم أنه لا يطابق الواقع، لأن عزة الإسلام فى عهد بعض بنى العباس كانت أكثر منها زمن بعض بنى أمية. (يقول العبد الضعيف: فتوحات بنى أمية مسطورة فى كتب التاريخ ولعل المصنف دام فضله لم يتوجه إليها).

(۵) ان المراد بالخلفاء الخلفاء العادلون، وان لم تتوال أيامهم، ويؤيد ما أخرجه مسدد فى مسنده الكبير من طريق أبى بحر، أن أبا الجلد حدثه: "أنه لا تهلك هذه الأمة حتى يكون منها اثنا عشر خليفة كلهم يعمل بالهدى ودين الحق، منهم رجالان من أهل بيت

محمد، یعیش أحدہما أربعین سنة، والآخرون ثلاثین سنة“، وعلیٰ هذا المراد بقوله ”ثم یكون الهرج“، أى الفتن المؤذنة بقیام الساعة، من خروج الدجال، ثم یأجوج وماجوج، الی أن تنقضى الدنيا، ذكره ابن الجوزی. (تکملة فتح المنہم: ۳/۲۸۵).

مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: (فتح الباری: ۱۳/۲۱۱، وشرح صحیح مسلم للنووی: ۱۲/۴۰۷۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حدیث ”لا تصوموا فی هذه الأيام...“ کی تحقیق:

سوال: ”ایام تشریق ایام اکل و شرب و بعال“ یہ حدیث کہاں ہے؟ اور کیسی ہے؟

الجواب: یہ حدیث مختلف کتابوں میں مختلف صحابہ سے مروی ہے اور کثرت طرق کی وجہ سے حسن بغیرہ ہے اور لفظ ”بعال“ کی زیادتی کو ثقہ راویوں نے بیان نہیں کیا لہذا یہ زیادتی غریب ہے۔
ابوداؤد شریف میں ہے:

حدثنا الحسن بن علی نا وهب نا موسى بن علی ح ونا عثمان بن أبي شيبة نا وكيع عن موسى بن علی والاخبار فی حدیث وهب قال سمعت ابي (علی بن رباح) انه سمع عقبة بن عامر ؓ قال: قال رسول الله ﷺ: يوم عرفة ويوم نحر وایام التشریق عيدنا اهل الاسلام وهي ایام اكل و شرب. (ابوداؤد: ۱/۳۳۵/۳۲۶، امدادیہ، متان).

مسلم شریف میں ہے:

حدثنا سريح بن يونس حدثنا هشيم أخبرنا خالد عن ابي مليح عن نبيشة الهذلي قال قال رسول الله ﷺ: أيام التشریق أيام اكل و شرب. (مسلم شریف: ۱/۳۶۰).

التلخیص الحبر میں ہے:

حدیث: ”لا تصوموا فی هذه الأيام فإنها أيام اكل و شرب و بعال“ یعنی ایام منی، الدار قطنی والطبرانی من حدیث عبد اللہ بن حذافہ السهمیؓ وفيه الواقدي ومن حدیث سعید بن

المسیب عن أبي هريرة[ؓ] به وفيه ان المنادی بدليل بن ورقاء وفي إسناده سعيد بن سلام وهو قريب من الواقدي، وحديث أبي هريرة[ؓ] عند ابن ماجة مختصراً من وجه آخر وأخرجه بن حبان ورواه الطبرانی فی الكبير من طریق ابراهيم بن اسماعيل بن ابي حنيفة وهو ضعيف عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس[ؓ] ان النبی ﷺ أرسل أيام منى صائحا يصيح ان لا تصوموا هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال والبعال وقاع النساء ومن طریق عمر بن خلدہ عن ابيه وفي اسناده موسى بن عبيدة الزبدي وهو ضعيف وأخرجه ابو يعلى وعبد بن حميد وابن ابى شيبة واسحاق بن راهويه في مسانيدهم وأخرجه النسائي من طریق مسعود بن الحكم عن امه انها رأت وهي بمنى في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم... ورواه البيهقي من هذا الوجه لكن قال: إن جدته حدثته... الخ. (التلخيص الحبير: ۲/ ۱۹۶/ ۸۹۳).

مجمع الزوائد میں ہے:

وعن ابن عباس[ؓ] أن رسول الله ﷺ أرسل صائحا يصيح أن لا تصوموا هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال والبعال وقاع النساء، رواه الطبرانی فی الكبير واسناده حسن. (مجمع الزوائد: ۳/ ۲۰۳).

نصب الراية میں ہے:

الحديث الرابع والعشرون: قال عليه السلام: ألا لا تصوموا في هذه الأيام، فإنها أيام اكل وشرب وبعال، قلت: وروى من حديث ابن عباس[ؓ]، ومن حديث أبي هريرة[ؓ]، ومن حديث عبد الله بن حذافه[ؓ]، ومن حديث أم عمر بن خلدة الانصاري...

حديث آخر: رواه ابو يعلى الموصلي في مسنده من حديث موسى بن عقبة عن اسحاق ابن يحيى عن عبد الله بن الفضل الهاشمي عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن زيد بن خالد الجهني، قال أمر رسول الله ﷺ رجلا فنأدى أيام التشريق: الا ان هذه الايام ايام اكل وشرب ونكاح انتهى، وأخرج مسلم في صحيحه عن نبیة الہدلی کما مر، وزاد فی طریق

آخر: و ذکر الله وأخرج عن كعب بن مالك نحوه... وقال المنذرى فى حواشيه: وقد روى هذا الحديث من رواية نبیشة، وكعب بن مالك، وعقبة بن عامر، وبشر بن سحيم، وأبى هريرة، وعبد الله بن حذافة، وعلى بن أبى طالب، خرجها جماعة مع كثرة طرقها منها ما هو مقصور على الأكل والشرب ومنها ما فيه معهما: وذكر الله، ومنها ما فيه: وصلاة، وليس فى شيء منها: بعال، وهى لفظ غريب انتهى كلامه. (نصب الراية ۲/ ۴۸۵)

الخلاصة: ما ظهرت من أقوال العلماء كما قال المنذرى ان طرق هذا الحديث تختلف وهى مقصورة فى ثلاثة أقسام ان جعلنا ذكر الله والصلاة معاً قسماً واحداً.

☆ منها: أيام التشريق أيام أكل وشرب فهذا مروي عن:

۱- الإمام المسلم عن نبیشة الهذلى وكعب بن مالك.

۲- ابن ماجة عن أبى هريرة.

۳- أحمد بن حنبل فى مسنده.

۴- ورواه الطبرانى عن أبى هريرة رضی اللہ عنہ وفيه سعيد بن سلام فهو قريب الى الواقدى.

۵- ابن يونس فى تاريخ مصر عن طريق يزيد بن الهادى عن عمرو بن سليم الزرقى عن

أمه

۶- ابو داود عن نبیشة بن عامر.

۷- الطبرانى عن معمر بن عبد الله العدوى واسناده حسن.

۸- الدارقطنى عن حمزة الاسلمى عن رجال. (۲/ ۲۱۲)

۹- النسائى فى السنن الكبرى عن حمزة الاسلمى عن رجال. (۳/ ۱۶۵)

۱۰- الطبرانى فى المعجم الاوسط عن ابن عباس. (۷/ ۱۲۵)

☆ منها: أيام التشريق أيام أكل وشرب وذكر الله وفي بعض الروايات وصلاة فهذه الرواية مروية عن:

- ۱- ابن حبان عن ابی هريرة ؓ.
 - ۲- النسائی عن بشر بن سحیم وكذا عن ابی هريرة ؓ فی سننه الکبری.
 - ۳- الحاكم عن عقبه بن عامر ؓ.
 - ۴- البزار عن عبد الله بن عمرو ؓ.
 - ۵- الدارقطنی عن ابی هريرة ؓ.
 - ۶- الطحاوی فی شرح معانی الآثار عن عبد الله بن حذافة ؓ.
- ☆ منها: أيام التشريق أيام أكل وشرب وبعلال، فهذه الرواية التي نقصد معرفة طرقها وإسنادها فقد روى هذا الحديث:

- ۱- النسائی عن مسعود بن الحكيم عن امه.
 - ۲- والدارقطنی عن عبد الله بن حذافة السهمی وفيه الواقدي وهو ضعيف.
 - ۳- وكذا رواه الطبرانی مثل الدارقطنی.
 - ۴- ابن حبان والطبرانی فی الكبير من طريق ابراهيم بن اسماعيل بن ابی حبيبة فهو ضعيف، لكن وثقه أحمد.
 - ۵- أخرجه ابو يعلى وعبد بن حميد وابن ابی شيبة واسحاق بن راهويه فی مسانيدهم عن ابن عباس وفيه موسى بن عبيدة الزبدي وهو ضعيف.
 - ۶- الدارقطنی عن سعيد بن سلام العطار وفيه سعيد وقد رماه احمد بالكذب.
 - ۷- الطبرانی فی الكبير وفيه ضرار بن صرد وهو ضعيف.
 - ۸- الطحاوی فی شرح المعانی الآثار عن عمرو بن خالد الزرقی عن امه.
- وقد صرح العلماء أن كل رواية فيها لفظ "بعلال" فيه راوٍ ضعيف منهم:
- ۱- الواقدي.
 - ۲- ابراهيم بن مجمع.

۳۔ ابراہیم بن اسماعیل بن ابی حبیبة فهو ضعيف، لكن وثقه أحمد.

۴۔ موسیٰ بن عبیدۃ الزبیدی وهو ضعيف.

۵۔ سعید بن مسلمة وهو مختلف فيه رماه احمد بالكذب.

۶۔ ضرار بن صرد وهو ضعيف ايضاً.

بعد النظر إلى هذه السطور من أقوال العلماء يسع لنا أن نقول: إن هذا الحديث (أيام التشريق أيام أكل وشرب وبعال) مروى في مسانيد مختلفة منها: الدار قطنی والطبرانی ومسنَد ابن أبي شبة وغيرهم فهو حديث حسن لغيره لكثرة طرقه ولكن لفظ ”بعال“ غريب إذ لا يثبت في ما رواه الرواة الثقات. والله ﷻ اعلم۔

”لا إيمان لمن لا محبة له“ کی تحقیق:

سوال: ”لا إيمان لمن لا محبة له“ حدیث ہے یا نہیں؟

الجواب: تتبع کثیر کے باوجود یہ جملہ حدیث کی کتابوں میں بندہ کو نہیں ملا، لہذا معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث نہیں ہے اور جو حضرات اس کو بیان کرتے ہیں عامۃً ان احادیث کے معنی کو بیان کرنے کے لئے پیش کرتے ہیں جن میں عدم محبت کی وجہ سے کمال ایمان کی نفی کی گئی ہے۔ بخاری شریف میں ہے:

عن أنس رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ قال: لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه.

عن أبي هريرة رضی اللہ عنہ أن رسول الله ﷺ قال: فوالذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده.

عن أنس رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ قال: ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله و

رسوله أحب إليه مما سواهما وأن يحب المرأ لا يحبه الله وأن يكره أن يعود في الكفر كما

یکره أن یقذف فی النار۔ (بخاری شریف: ۱/۷۰۶، ۱۳، ۱۴، ۱۶)۔ واللہ اعلم۔

”سبحان من زین الرجال باللحی“ کی تحقیق:

سوال: حدیث ”سبحان من زین الرجال باللحی والنساء بالذوائب“ کی تحقیق مطلوب

ہے؟

الجواب: أخرج الديلمي في ”مسند الفردوس“ كما في ”زهر الفردوس“ (۲۵۱۸) من

طريق الحسين بن داود بن معاذ (متهم بالوضع) حدثنا النضر بن شميل، حدثنا عوف، عن الحسن، عن عائشة[ؓ] قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”ملائكة السماء يستغفرون لذوائب النساء ولحى الرجال، يقولون: ”سبحان الله الذى زين الرجال باللحى، والنساء بالذوائب“.

قلت: الحسين بن داود بن معاذ: اتهمه الخطيب البغدادي بوضع الحديث وقال: لم

يكن ثقة؛ فإنه روى نسخة عن يزيد بن هارون عن حميد عن انس أكثرها موضوع. (تاريخ

بغداد: ۸، ۴۴).

وقد ذكره العجلوني في ”كشف الخفاء“ (۱/۴۴۴)، وابن العراق في ”تنزيه الشريعة“

(۱/۲۴۷) وقالوا: رواه الحاكم...

قلت: لم أجده في ”المستدرک“، ولعله في ”تاريخه“ وهو في عالم المخطوطات لم

يطبع بعد.

وقد ذكره المناوي في ”فيض القدير“ (۱۹/۶) موقوفاً على عائشة[ؓ] بلفظ: كانت عائشة[ؓ]

تقسم فتقول: والذي زين الرجال باللحى .

قلت: ولم أجده من ذكره موقوفاً على عائشة[ؓ] غير المناوي.

وأخرجه ابن عساكر في "التاريخ" (٣٤٣/٣٦): من طريق الخليل بن أحمد بن محمد بن الخليل: نا أبو عبد الله محمد بن معاذ بن فهد النهاوندي - وسمعه يقول: لي مئة وعشرون سنة، وقد كتبت الحديث، وألحقت أبا الوليد الطيالسي والقنبي وجماعة من نظرناهم، ثم ذكر أنه تصوف، ودفن الحديث الذي كتبه أول مرة، ثم كتب الحديث بعد ذلك، وذكر أنه حفظ من الحديث الأول حديثاً واحداً وهو ما حدثنا به - نا محمد بن المنهال الضرير: نا يزيد بن زريع: نا روح بن القاسم، عن سهل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة^{رضي الله عنه} قال: إن يمين ملائكة السماء: والذي زين الرجال باللحي والنساء بالذوائب.

ومحمد بن معاذ النهاوندي وإ، كما قال الذهبي في "الميزان" (٤٤/٤). وقال الحافظ ابن عساكر: هذا حديث منكر جداً وإن كان موقوفاً، وليت النهاوندي نسيه فيما نسي، فإنه لا أصل له من حديث محمد بن المنهال.

وللمزيد من البحث انظر: (تذكرة الموضوعات لفنتي: ١/١٦٠، وتنزيه الشريعة: ١/٢٤٧، ١٤، ميزان الاعتدال: ٢/٥٧، لسان الميزان: ٣٨٤/٥، وبدائع الصنائع: ٢/١٤١).

خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث حضرت عائشہ^{رضی اللہ عنہا} سے مروی ہے لیکن اس کی سند میں ابن داود راوی متہم بالوضع غیر ثقہ ہے، نیز حضرت ابو ہریرہ^{رضی اللہ عنہ} سے بھی دیگر الفاظ کے ساتھ مروی ہے اس کی سند میں ابو بکر النہاوندی پر کلام ہے اور ابن عساکر نے فرمایا یہ حدیث منکر ہے۔ واللہ اعلم۔

”الجنة تحت اقدام الأمهات“ کی تحقیق:

سوال: ”الجنة تحت اقدام الأمهات“ اس حدیث کی کیا حیثیت ہے؟

الجواب: یہ حدیث دو صحابہ سے مروی ہے (۱) حضرت عبداللہ بن عباس^{رضی اللہ عنہ} (۲) حضرت انس^{رضی اللہ عنہ}۔ حضرت عبداللہ بن عباس^{رضی اللہ عنہ} کی حدیث میں ایک راوی موسیٰ بن محمد بن عطاء نہایت ضعیف ہے، اور ابن حبان نے فرمایا کہ وہ

واضح الحدیث ہے اور اس سے روایت لیتا صحیح نہیں ہے اور بعض دوسرے حضرات نے بھی ان پر جرح کی ہے۔
اور حضرت انسؓ کی حدیث میں دو مجہول راوی ہیں۔ لہذا ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت صحیح نہیں ہے، لیکن
اس روایت کا معنی وارد ہے۔ مستدرک حاکم اور دوسری کتابوں میں سند صحیح کے ساتھ یہ روایت منقول ہے۔

(۱) حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت ملاحظہ ہو:

اخرجه ابن عدی فی "الکامل" (۱۸۲۹/۳۴۷/۶) من طریق موسیٰ بن محمد بن عطاء:
ثابو الملیح، عن میمون بن مهران، عن ابن عباس مرفوعاً: "الجنة تحت اقدام الامهات، من
شئن ادخلن، ومن شئن أخرجن". قال ابن عدی: هذا حدیث منکر، وموسیٰ بن محمد منکر
الحدیث ویسرق الحدیث .

قال الحافظ ابن حجر: کذبہ أبو زرعة وأبو حاتم، وقال النسائی: ليس بثقة، وقال
الدارقطنی وغیرہ: متروک. وقال ابن حبان: لا تحل الرواية عنه، كان يضع الحدیث. (لسان
المیزان: ۱۲۸، ۱۲۷/۶: ۴۴۲).

(۲) حضرت انسؓ کی روایت ملاحظہ ہو:

أخرجه القضاعي فی "الشهاب" (۱۱۹)، وأبو الشيخ الأصبهاني فی "الفوائد" (۲۵)،
والخطيب فی "الجامع لأخلاق الراوی وآداب السامع" (۱۷۱۴)، والدولابي فی "الكنی
والاسماء" (۱۴۴۰) من طریق منصور بن المهاجر البزوری، نا أبو النضر الابار، عن أنس بن
مالك مرفوعاً: "الجنة تحت أقدام الأمهات".

قال المناوی فی "فیض القدير" (۴۷۷/۳)، والسخاوی فی "المقاصد الحسنة"
(۳۷۳/۱۸۹/۱): قال ابن طاهر: منصور وأبو النضر لا يعرفان، والحدیث منکر. وكذا فی
كشف الخفاء (۱۰۷۸/۳۳۵/۱).

اس روایت کے ہم معنی دوسری صحیح روایت ملاحظہ ہو:

عن معاوية بن جاهمة السلمي أن جاهمة أتى النبي ﷺ فقال: انى أردت أن أغزو

وجئت أستشيرك، فقال: ألك والدة؟ قال: نعم، قال: اذهب فألزمها فإن الجنة عند رجلها
هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي. (المستدرک للحاکم: ۱۰۱/۴).

وأخرجه أيضاً أحمد في "مسنده" (۱۵۴۷۵)، والنسائي في "السنن الكبرى" (۴۲۹۷)،
والبيهقي في "السنن الكبرى" (۲۶/۹)، وفي "الشعب" (۷۴۴۸)، والطبراني في "الكبير"
(۲۲۰۲/۲۸۹/۲)، وأبو نعیم في "معرفۃ الصحابة" (۱۶۰۸)، والخطیب في "التاریخ" (۳۲۴/۳).
وفي بعض الروایات: "فإن الجنة تحت رجلها".

قلت: هذا حديث صحيح؛ صححه الحاكم ووافقه الذهبي. وصححه أيضاً أحمد
شاكراً في تعليقاته على "مسند الإمام أحمد". وقال الهيثمي في "المجمع" (۲۵۶/۸): رجاله
ثقات. والله ﷻ اعلم.

عقد نکاح کے وقت کھجور لٹانے والی روایت کی کیا حیثیت ہے:

سوال: عقد نکاح کے وقت کھجور لٹانے والی روایت کی کیا حیثیت ہے؟

الجواب: امام بیہقیؒ نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں تمام روایات ضعیف ہیں۔ ملاحظہ ہو:

قال الإمام البيهقي: "وقد روي في الرخصة فيه أحاديث كلها ضعيفة. (السنن

الكبرى: ۲۸۷/۷).

روایات ملاحظہ ہو:

پہلی روایت: أبو سعد الماليني أنا أبو أحمد بن عدي نا محمد بن عثمان وراق
عبدان نا عمرو بن سعيد الزعفراني نا الحسن بن عمرو نا القاسم بن عطية عن منصور بن
صفية عن امه عن عائشة أن رسول الله ﷺ تزوج بعض نساءه فشر عليه التمر. الحسن بن
عمرو وهو ابن سيف العبدي بصرى عنده غرائب. (السنن الكبرى: ۲۸۷/۷).

قال ابن حجر: متروک. (تقریب التہذیب: ۷۱).

دوسری روایت: أخبرنا أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي أنا عبد الله بن محمد بن موسى بن كعب أنا محمد بن غالب نا زكريا بن يحيى نا عاصم بن سليمان نا هشام بن عروة عن امه عن عائشةؓ قالت كان النبي اذا زوج أو تزوج نشرتمرا - عاصم بن سليمان بصرى رماه عمرو بن علي بالكذب ونسبه إلى وضع الحديث. (السنن الكبرى: ۲۸۷/۷).

لسان الميزان میں ہے:

عاصم بن سليمان أبو شعيب البصري: قال ابن عدى: يعد ممن يضع الحديث. قال الفلاس: كان يضع الحديث. قال النسائي: متروک. قال الدارقطني: كذاب. قال ابن حبان: لا يجوز كتب حديثه إلا تعجباً. (لسان الميزان: ۶۵/۳/۹۸۰).

تیسری روایت: أخبرنا أبو القاسم اسماعيل بن ابراهيم بن علي بن عروة البندار ببغداد نا أبو سهل بن زياد القطان نا أبو الفضل صالح بن محمد الرازي حدثني عصمة بن سليمان الجران المازة بن المغيرة عن ثور بن يزيد عن خالد بن معدان عن معاذ بن جبلؓ قال: شهد النبي ﷺ أملاك رجل من أصحابه فقال: على الألفة والطير المأمون والسعة في الرزق بارك الله لكم دلفوا على رأسه، قال: فجئني بالدف وجئني بأطبق عليها فأكهة و سكر فقال النبي ﷺ انتهوا فقال يا رسول الله أولم تنهنا عن النهية قال انما نهيتكم عن نهية العساكر أما العرسات فلا قال فجاذبهم النبي ﷺ وجاذبوه - في استاده مجاهيل وانقطاع وقد روى بأسناد آخر مجهول عن عروة عن عائشةؓ عن معاذ بن جبل ولا يثبت في هذا الباب شيء. والله أعلم. (السنن الكبرى: ۲۸۸/۷، باب مجاء في الشارفي الفرح).

چوتھی روایت: أخرج الخطيب في "التاريخ" (۵۴۷۱) من طريق سعيد بن سلام (كذاب،

قلت: إسناده ضعيف منقطع .

قرطبیؒ نے عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت کو ”التذکرة“ (۱۰۰/۲) میں بلا سند نقل کیا ہے۔ اور تنبیہ الغافلین میں یہ روایت کچھ زیادتی کے ساتھ مروی ہے، لیکن اس کی سند مذکور نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو:

”إن فی الجنة حوراء یقال لها: لعبة، خلقت من أربعة أشياء من المسک والعنبر والکافور الزعفران، وعجن طینها بماء الحیوان، فقال لها العزیز: کونی فکانت، وجميع الحور عشاق لها، ولو بزقت فی البحر بزقة لعذب ماؤه، مکتوب علی نحرها: من أحب أن یكون له مثلي فلیعمل بطاعة ربي عزوجل“ . (تنبیہ الغافلین: ۷۸/۱)۔

حافظ ابن عساکرؒ نے تاریخ مدینہ دمشق میں مالک بن دینارؒ سے اس قسم کی ایک روایت نقل کی ہے۔

ملاحظہ ہو:

أخرج ابن عساکر فی ”التاریخ“ (۴۲۲۰۶) من طریق أبي محمد عبید اللہ بن عبد الرحمن بن محمد بن عیسی السکری: نا أحمد بن یوسف بن خالد الثعلبی: نا أحمد بن أبي الحواری: نا عبد اللہ بن السری قال: جاء عطاء السلمی إلى مالک بن دینار فقال له: یا مالک أخي! إن فی الجنة حوراء یقال لها: لعبة، یجتمع إليها الحور فیبذلون عن بعض محاسنها فیقلن: یا لعبة! طوبی للطالبین لو یرون منک مثل الذی نری، قال: فگمّد شوقاً إليها أربعین سنة .

قال ابن عساکر: کذا قال، والصواب: فقال له مالک. وأظن الذی لحقه الکمد عطاء السلمی .

قلت: أبو محمد عبید اللہ بن عبد الرحمن السکری لم أقف علی ترجمته، وبقیة رجاله ثقات . واللہ اعلم۔

محبوباتِ ثلاثہ والے واقعہ کی تحقیق:

سوال: واعظین حضرات جو محبوباتِ ثلاثہ کا ذکر کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی تین محبوب چیزیں بتلائیں پھر حضرت ابوبکرؓ پھر حضرت عمرؓ پھر حضرت عثمانؓ پھر حضرت علیؓ پھر جبرئیلؑ اور اللہ تعالیٰ نے۔ اس واقعہ کا کیا ثبوت ہے؟

الجواب: محبوباتِ ثلاثہ والا واقعہ مختلف کتابوں میں مذکور ہے، لیکن اس کی سند نہیں ملی اکثر کتب میں بغیر سند کے مذکور ہے۔
کشف الخفاء میں ہے:

قال فی المواہب وهنا لطيفة روى انه عليه الصلاة والسلام لما قال حبيب الى من دنياكم النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة، قال ابوبكر وأنا يا رسول الله حبيب الى من الدنيا النظر الى وجهك وجمع المال للانفاق عليك والتوسل بقرباتك اليك وقال عمر وأنا يا رسول الله حبيب الى من الدنيا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والقيام بأمر الله وقال عثمان وأنا يا رسول الله حبيب الى من الدنيا ثلاث اشباع الجائع وارواء الظمان وكسوة العاري وقال علي وأنا يا رسول الله حبيب الى من الدنيا الصوم في الصيف واقراء الضيف والضرب بين يديك بالسيف، قال الطبري: خرجته الجندي والعهد عليه انتهى. ونقل الشبراملسي في حاشيته على المواهب عن الدريجة لابن العماد انه قال فيها وعن الشيخ ابي محمد النيسابوري ان ابا بكر الصديق لما قال النبي ﷺ ذلك قال وأنا حبيب الى من الدنيا ثلاث القعود بين يديك والصلاة عليك وانفاق مالي لديك فقال عمر وأنا حبيب الى من الدنيا ثلاث الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واقامة حدود الله فقال عثمان وأنا حبيب الى من الدنيا ثلاث اطعام الطعام وافشاء السلام والصلاة بالليل والناس نيام فقال علي وأنا حبيب الى من الدنيا ثلاث الضرب بالسيف والصوم بالصيف وقرى الضيف فنزل جبرئيل ﷺ وقال وأنا حبيب الى من الدنيا ثلاث النزول على

النبيين وتبليغ الرسالة للمرسلين والحمد لله رب العالمين اى الثناء عليه ثم عرج ثم رجع فقال: يقول الله تعالى: وهو حبيب اليه من عباده ثلاث لسان ذاكر وقلب شاکر وجسم على بلائه صابر وفى بعضها مخالفة لما فى المواهب انتهى. وفى المجالس للخفاجى بعض مخالفة وزيادة عبارته قيل انه صلى الله عليه وسلم لما ذكر هذا الحديث قال ابو بكر ؓ وأنا يا رسول الله حبيب الى من الدنيا ثلاث النظر اليك وانفاق مالى عليك والجهاد بين يديك وقال عمر ؓ وأنا حبيب الى من الدنيا ثلاث الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واقامة حدود الله وقال عثمان ؓ وأنا حبيب الى من الدنيا ثلاث اطعام الطعام وافشاء السلام والصلاة بالليل والناس نيام وقال على بن ابي طالب ؓ وأنا حبيب الى من الدنيا ثلاث اكرام الضيف والصوم فى الصيف والضرب بالسيف فنزل جبرئيل ؑ وقال وأنا حبيب الى من الدنيا ثلاث اغائة المضطرين وارشاد المضلين والمؤانسة بكلام رب العالمين ونزل ميكائيل ؑ فقال وأنا حبيب الى من الدنيا ثلاث شاب تائب وقلب خاشع وعين باكية انتهى. وفى كلام بعضهم أن ابا حنيفةؒ لما وقف على ذلك قال وأنا حبيب الى من دنياكم ثلاث ترك الترفع والتعالى وقلب من حبين خالى والتهجد بالعلم فى طول الليالى وان مالكا لما وقف عليه ايضا قال وأنا حبيب الى من دنياكم ثلاث مجاورة تربة سيد المرسلين واحياء علوم الدين والاقتداء بالخلفاء الراشدين وان الشافعىؒ لما وقف عليه ايضا قال وأنا حبيب الى من دنياكم ثلاث ترك التكلف وعشرة الخلق بالتلطف والاقتداء بطريق اهل التصوف وان احمد لما وقف عليه ايضا قال وأنا حبيب الى من دنياكم ثلاث عطاء من غير منة ونفس مطمئنة والاتباع للسنة. (كشف الخفاء ۱/ ۳۸۰).

المنبهات میں ہے:

وعن رسول الله ﷺ أنه قال حبيب الى من دنياكم ثلاث الطيب والنساء وجعلت قرة عيني فى الصلاة وكان معه اصحابه جلوسا فقال ابو بكر الصديق ؓ صدقت يا رسول الله

وحب الی من الدنيا ثلث النظر الی وجه رسول الله ﷺ وانفاق مالی علی رسول الله ﷺ وان تكون ابنتی تحت رسول الله ﷺ فقال عمر رضی اللہ عنہ صدقت یا ابا بکر وحب الی من الدنيا ثلث الا مر بالمعروف والنهی عن المنکر والثوب الخلق فقال عثمان رضی اللہ عنہ صدقت یا عمر وحب الی من الدنيا ثلث اشباع الجیعان وكسوة العریان وتلاوة القرآن فقال علی رضی اللہ عنہ صدقت یا عثمان وحب الی من الدنيا ثلث الخدمة للضيف والصوم فی الصیف والضرب بالسيف فبیناهم كذلك اذ جاء جبرئیل علیہ السلام وقال أرسلنی الله تبارک وتعالی لما سمع مقالتهم وامرک ان تسئلنی عما احب ان كنت من اهل الدنيا فقال: ما تحب ان كنت من اهل الدنيا، فقال: ارشاد الضالین وموانسة الغرباء القانتین، ومعاونة اهل العیال المعسرین وقال جبرئیل علیہ السلام: یحب رب العزة جل جلاله من عباده ثلث خصال بذل الاستطاعة والبكاء عند الندامة والصبر عند الفاقة. (المنبهات ص ۲۱).

مذکورہ بالا عبارتوں میں پورا قصہ مذکور ہے کہ آپ ﷺ اور خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم جبرئیل علیہ السلام اور اللہ تعالیٰ نے اپنی اپنی محبوب چیزیں بیان فرمائیں، نیز اس کا کچھ حصہ المواہب میں اور حاشیہ مواہب اور علامہ خفاجی کی المجالس وغیرہ میں بھی مذکور ہے لیکن ان سب کتابوں میں اس کی سند مذکور نہیں ہے۔

البتہ اس حدیث کا ابتدائی حصہ ”حب الی النساء والطیب وجعلت قرۃ عینی فی الصلاة“ یہ صحیح روایات میں موجود ہیں۔ ملاحظہ ہو: مستدرک حاکم میں ہے:

عن ثابت عن أنس رضی اللہ عنہما قال: قال رسول الله ﷺ حب الی النساء والطیب وجعلت قرۃ عینی فی الصلاة“. هذا حدیث صحیح علی شرط مسلم ولم یخرجاه. (المستدرک علی الصحیحین: ۲/۱۷۴).

وفی التلخیص ”علی شرط مسلم“

مزید ملاحظہ ہو: (مسند النسائی المجتبی: ۲/۹۳، مسند البیہقی الکبری: ۷/۷۸، والمعجم الاوسط

لنظرائی: ۵/۲۴، ومسند ابی یعلی: ۶/۱۹۹، ومسند الامام احمد: ۳/۱۲۸۔ واللہ اعلم۔

تبیحات شمار کرنے کے بارے میں ابو داؤد شریف کی روایت کی تحقیق:

سوال: بعض سلفی حضرات تبیحات فاطمی کو بائیں ہاتھ سے شمار کرنے کو محبوب سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ابو داؤد کی حدیث میں اس کے بارے میں دائیں ہاتھ کا ذکر ہے، نیز بہتر کاموں کے لئے دایاں ہاتھ ہوتا ہے جبکہ عام لوگ تبیحات فاطمی کو دونوں ہاتھوں سے گنتے ہیں تو کیا عام لوگوں کا طریقہ غلط ہے؟

الجواب: تبیحات کو دونوں ہاتھوں سے شمار کر سکتے ہیں لیکن ابو داؤد اور بیہقی کی روایت میں ”بیمینہ“ کی زیادتی ہے۔ ملاحظہ ہو:

ابو داؤد شریف میں ہے:

حدثنا عبيد الله بن عمر بن ميسرة ومحمد بن قدامة في آخرين قالوا ثنا عثام عن الأعمش عن عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يعقد التسبيح قال: ابن قدامة: بیمینہ. (سنن ابی داؤد: ۱/۲۱۰، باب التسبیح بالحصی). سنن بیہقی میں ہے:

اخبرنا ابو على الروذباري اخبرنا محمد بن بكر حدثنا ابو داؤد حدثنا عبيد الله بن عمر بن ميسرة ومحمد بن قدامة في آخرين قالوا حدثنا عثام عن الأعمش عن عطاء بن السائب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو قال: رأيت رسول الله يعقد التسبيح. قال ابن قدامة: بیمینہ. (سنن البيهقي: ۲/۱۷۲).

ان دونوں روایتوں میں ابن قدامة ”بیمینہ“ کی زیادتی نقل کرتے ہیں اور اس نقل میں انہوں نے دوسرے روایت کی مخالفت کی ہیں لہذا یہ زیادتی مقبول نہیں ہے۔ اس کی تحقیق نقشہ میں ملاحظہ ہو۔

قصر عقد التسبيح وعده على أصابع اليمنى:

(ماخوذ من رسالة لبكر بن عبد الله ابو زيد المسمى (لاجديد في احكام الصلاة)

ويحتج لها لما ورد في بعض الفاظ الرواة لحديث عبد الله بن عمرو بن العاصؓ. أعنى في هذه الرواية: "خلتان لا يحافظ عليهما عبد مسلم الا دخل الجنة هما يسير ومن يعمل بهما قليل يسبح في دبر كل صلاة عشراً ويحمد عشراً ويكبر عشراً... فلقد رأيت رسول الله يعقدها بيده".

پيروایت مندرجہ ذیل کتابوں میں درج ہیں: (شعب الایمان ۱/۴۲۹/۶۱۳- مصنف ابن ابی شیبہ ۶/۳۳/۲۹۲۶۴- مصنف عبد الرزاق ۲/۲۳۳/۳۱۸۹- سنن ابی داود ۲/۷۳۶/۵۰۶۵- سنن البیہقی ۲/۱۷۲/۳۴۹۹- سنن الترمذی ۱۲/۳۲۶/۳۷۳۹- سنن نسائی ۵/۱۸۹/۱۳۵۶- سنن ابن ماجہ ۳/۲۴۱/۹۷۹- سنن ابی داود ۱/۱۵۰۲/۲۱۰).

وهي لفظة تفرد به: محمد بن قدامة بن اعيان عن جمع الرواة فقال: (يعقد التسبيح بيمينه) رواه ابو داؤد والبيهقي .

نقشہ ملاحظہ فرمائیں

فالسند هكذا:

عبد الله بن عمرو بن العاص

فالحديث فرد في اوله

السائب بن زيد

تفرد به ايضا

عطاء بن السائب

تفرد به عن ابيه وعنه اشهر

الاعمش (روى عن عطاء قبل اختلاطه)

شعبة وسفيان الثوري وحما د بن زيد

وابو خيثمة زهير بن حرب واسماعيل بن

عليه والاعمش واخرون-

(كلهم يقولون: (بيده) لا يختلفون)

عثام بن علي العامري (صدوق)

محمد بن قدامة المصيصي (ثقة) ۱- علي بن عثام (امام ثقة) ولفظه: (يعقد التسبيح)

ولفظه: (يعقد التسبيح بيمينه) ۲۔ محمد بن الاعشى الصنعاني (ثقة) ولفظه: (يعقد التسبيح بیده)

خالف به جميع اقرانه وجميع اقران الاعمش ۱ ۳۔ الحسين بن محمد النزاع (صدوق) ولفظه: (يعقد التسبيح

۴۔ احمد بن المقدم العجلي (صدوق) ولفظه: (يعقد التسبيح بیده)

۵۔ عبيد الله بن مسرة البصري (ثقة ثبت) ولفظه: (يعقد التسبيح)

قاعدة التخریج: الحفاظ الثقات إذا تابعوا على نقل شيء بصفته فخالف واحد منفرد ليس له حفظهم، كانت الجماعة الأثبات أحق بصحة ما نقلوا من الفرد الذي ليس له حفظهم. وابن قدامة خالف أقرانه وفيهم من هو أوثق منه وخالف أيضاً أقران الأعمش وكلهم أوثق منه، فهي لفظة شاذة غير محفوظة.

الحاصل: أن عطاء بن السائب له تلاميذ كلهم يقولون بيده حتى الأعمش في رواية الأكثرين عنه وتفرد راو واحد وهو محمد بن قدامة عن الأعمش يذكر يمينه.

نیز متن کے لحاظ سے بھی اس زیادتی کا شاذ ہونا معلوم ہوتا ہے۔ ملاحظہ ہو:

(۱) لفظ ”اليد“ جنس کے لئے ہے اور اس سے ”اليدان“ مراد ہیں۔

(۲) امام ابوداؤد نے بھی اس زیادتی پر (داہنے ہاتھ سے شمار کرنے پر) باب قائم نہیں فرمایا۔

(۳) عبادات میں اکثر مقام پر دونوں ہاتھ استعمال کے گئے ہیں، مثلاً رفع اليدين في الصلاة، اور دعا کے لئے دونوں ہاتھ اٹھانا وغیرہ اس سے یہ اشکال بھی دفع ہو گیا کہ خیر کے لئے داہنا ہاتھ استعمال ہوتا ہے اور بائیں بڑی چیز کے لئے۔

جیسا کہ احکام الاحکام میں مذکور ہے: وإجراء النص على عمومہ کما هو ظاهر وعليه عمل المسلمين هو الذي يطرد مع قاعدة الشريعة في إعمال كلتا اليدين في العبادة حيث يمكن إعمالهما. (احکام الاحکام: ۳/۲)۔ واللہ اعلم۔

بدھ کے دن حجامت کی ممانعت والی روایت کی تحقیق:

سوال: بدھ کے دن حجامت کی ممانعت کی روایت ہے یا نہیں اگر ہے تو اس کا کیا مطلب ہے؟

الجواب: یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عمر سے پانچ طرق کے ساتھ مروی ہے، چاران میں سے مرفوع ہیں اور ایک موقوف، اکثر طرق کے ضعیف ہونے کی وجہ سے یہ روایت ضعیف ہے، البتہ کثرت طرق کی وجہ سے حسن کے درجہ پر پہنچ جانی چاہئے، لیکن یہ روایت اصول و عقیدے کے خلاف ہے کہ شریعت مطہرہ میں بد فالی لینا ممنوع ہے، لہذا ضعیف روایتوں کا اعتبار نہ ہوگا۔

ملا علی قاری وغیرہ نے حدیث کا سنت صریح کے منقض ہونے کو اور تکذیب الحس کو موضوع کی علامت قرار دیا ہے، تاہم یہ احادیث موضوع نہیں ضعاف یا مراسیل ہیں، ہاں اگر صحیح متصل سند سے یہ مسئلہ ثابت ہو تو پھر مناسب تاویل کے ساتھ واجب القبول ہے۔

پہلا طریق:

عن عثمان بن مطر، عن الحسن بن ابی جعفر، عن محمد بن جحادة، عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال: يا نافع اقد تبغ بي الدم، فالتمس لي حجاماً واجعله رفيقاً إن استطعت، ولا تجعله شيخاً كبيراً ولا صبيّاً صغيراً، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: الحجامة على الريق أمثل، وفيه شفاء وبركة، وتزيد في العقل وفي الحفظ، فاحتجموا على بركة الله يوم الخميس. واجتنبوا يوم الأربعاء والجمعة والسبت ويوم الأحد تحريماً واحتجموا يوم الاثنين والثلاثاء؛ فإنه اليوم الذي عافى الله فيه أيوب من البلاء. وضربه بالبلاء يوم الأربعاء، فإنه لا يبدو جذام ولا برص إلا يوم الأربعاء أوليلة الأربعاء.

آخر جہ ابن ماجہ (۳۴۸۷) وابن عدی فی "الکامل" (۳۰۸/۲).

هذا إسناده ضعيف؛ عثمان بن مطر وشيخه الحسن بن أبي جعفر ضعيفان.

الثاني: عن عثمان بن عبد الرحمن: حدثنا عبد الله بن عصمة، عن سعيد بن ميمون، عن

نافع قال: قال ابن عمر: فذكره.

آخر جہ ابن ماجہ أيضاً (۳۴۸۸).

وهذا إسناده ضعيف أيضاً؛ عثمان بن عبد الرحمن ضعيف، وعبد الله بن عصمة وشيخه سعيد بن ميمون مجهولان.

الثالث: عن غزال بن محمد، عن محمد بن جحادة، عن نافع، عن ابن عمر مرفوعاً. أخرجه الحاكم (۲۱۱/۴) وقال: رواه هذا الحديث كلهم ثقات إلا غزال بن محمد، فإنه مجهول لا أعرفه بعدالة ولا جرح. وأقره الذهبي.

الرابع: حدثنا عبد الله بن صالح (مختلف فيه)، حدثنا عطاء بن خالد (مختلف فيه)، عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً.

أخرجه البزار (۵۹۶۹)، والحاكم (۲۱۱/۴) وسكت عنه هو والذهبي.

الخامس الموقوف: عن عبد الله بن هشام الدستوائي: حدثني أبي، عن أيوب، عن نافع قال: قال لي ابن عمر: فذكره.

أخرجه الحاكم (۲۱۱/۴) وصححه لكن تعقبه الذهبي بقوله عبد الله متروك.

علمائے حدیث بالا کے چند شواہد ذکر کیے ہیں بعض ان میں سے ضعیف ہیں اور بعض مرسل ہیں۔ ملاحظہ ہو:

(۱) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت بزار، حاکم اور تہجدی وغیرہ نے بیان کی ہے، لیکن اس کی سند میں سلیمان بن ارقم متروک ہے۔

(۲) مکحول سے مرسل مروی ہے، اس کی سند میں لیث بن ابی سلیم ضعیف ہے۔ (مصنف ابن ابی

شیبة: ۲۴۱۴۳)۔

(۳) امام زہری سے مروی ہے۔ اس کے رجال ثقات ہیں، البتہ مرسل ہے۔ ملاحظہ ہو: (مصنف

عبدالرزاق: ۱۹۸۱۶)۔

مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں ہے:

وفى هذه الأحاديث دلالة على خلقه تعالى في بعض الأزمان من الشهر والأسبوع

خواص من أسباب التأثير ويخلق الله ما يشاء. (مرقاۃ المفاتیح: ۳۵۸/۸، وكذا في تعليق الصحيح: ۳۵/۵).

نیز مذکور ہے:

الظاهر أن سبب إصابته البلاء حجامته في يوم الأربعاء وقد ذكر المفسرون أسباباً أخر

ولعل ذلك من جملتها أو إشعار بأن ذلك اليوم وقت العتاب لبعض الأعباء كما وقع زمان العقاب لبعض الأعداء قال تعالى: ﴿يَوْمَ نَحْسُ مُسْتَمِرٌّ﴾ ويؤيده قوله: وما يبدو أى مظهر جذام ولا برص إلا في يوم الأربعاء أوليلة الأربعاء أى لخاصية زمانية لا يعلمها إلا خالقها. (مرقاۃ المفاتیح: ۳۷۳/۸). واللہ تعالیٰ اعلم۔

حدیث ”أعمالکم عمالکم“:

سوال: ”أعمالکم عمالکم“ حدیث ہے یا مقولہ؟

الجواب: ”أعمالکم عمالکم“ یہ حدیث نہیں ہے لیکن اس کے ہم معنی ایک ضعیف روایت کتب

حدیث میں مذکور ہے۔ ملاحظہ ہو:

كشف الخفاء میں ہے:

(أعمالکم عمالکم) قال النجم لم أره حديثاً... وأقول: رواه الطبراني عن الحسن البصري أنه سمع رجلاً يدعو على الحجاج فقال له: لا تفعل انك من أنفسكم أوتيتم إنما نخاف إذ عزل الحجاج أومات أن يتولى عليكم القردة والخنازير فقد روى أن أعمالکم عمالکم وکما تكونوا یولی علیکم. (كشف الخفاء: ۱/۴۶۷)۔

وأخرج ابن جميع في ”معجم الشيوخ“ (۱۰۲)، وأبو طاهر في ”الطيوريات“ (۱۳۱۸)، عن أبي بكر، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: كما تكونوا یولی علیکم۔

إسناده ضعيف؛ فيه: عن عنة مبارك بن فضالة وهو يدلّس ويسوى ومن لم أعرفهم.

وأخرجه أيضاً: القضاة في ”مسند الشهاب“ (۵۷۷)۔

وأخرج البيهقي في ”الشعب“ (۷۰۰۶) عن أبي إسحاق مرسلًا ”كما تكونوا كذلك

یومر علیکم۔

قال البيهقي: هذا منقطع، ورواه يحيى بن هاشم ضعيف. واللہ تعالیٰ اعلم۔

خبر واحد سے عقیدہ کا ثبوت:

سوال: کیا خبر واحد سے عقیدہ ثابت ہو سکتا ہے یا نہیں؟

الجواب: خبر واحد سے عقیدہ کے ثبوت میں ذرا تفصیل ہے وہ یہ ہے کہ جس عقیدہ کا انکار کفر تک پہنچا دیتا ہے اس کے لئے خبر واحد کافی نہیں ہے۔ بلکہ نص قطعی درکار ہے، اور جس عقیدہ کا انکار کفر تک نہ پہنچائے تو خبر واحد اس کے ثبوت کے لئے کافی ہے۔ البتہ بعض متکلمین اور اصولیین کا کہنا ہے کہ خبر واحد سے عقیدہ ثابت نہیں ہوتا۔ ملاحظہ ہو، التوضیح میں ہے:

(قوله: فصل في محل الخبر) سواء كان خبراً عن النبي ﷺ أو لم يكن والمراد خبر الواحد ولهذا حصر المحل في الفروع والأعمال إذا الاعتقادات لا تثبت بخبر الآحاد لا بتناؤها على اليقين. (التوضيح والتلويح: ۴۸۳/۲، فصل في محل الخبر). فتح الباری میں ہے:

باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام وقوله (الفرائض) بعد قوله في الأذان والصلاة والصوم من عطف العام على الخاص، وأفرد الثلاثة بالذكر لاهتمام بها، قال الكرمانی: ليعلم انما هو في العمليات لا في الاعتقادات. (فتح الباری: ۲۳۴/۱۳). نیز مذکور ہے:

الذى يظهر من تصرف البخارى في كتاب التوحيد أنه يسوق الأحاديث التي وردت في الصفات المقدسة فيدخل كل حديث منها في باب ويؤيده بآية من القرآن للإشارة إلى خروجها عن أخبار الآحاد على طريق النزول في ترك الاحتجاج بها في الاعتقادات. (فتح الباری: ۳۵۹/۱۳).

اشراط الساعة میں ہے:

وقد أجمع العلماء على أن أحاديث الآحاد لا تفيد عقيدة ولا يصح الاعتماد عليها في شأن المغيبات. (أشراط الساعة، ۴۱).

لیکن یہ قول درست نہیں ہے، صحیح یہ ہے کہ خبر واحد سے عقیدہ ثابت ہو سکتا ہے مذکورہ تفصیل کے ساتھ۔

ملاحظہ ہو اُشراط الساعة میں ہے:

وهذا القول مردود، فإن الحديث إذا ثبتت صحته برواية الثقات ووصل إلينا بطريق صحيح فإنه يجب الإيمان به وتصديقه سواء كان خبراً متواتراً أو آحاداً، وأنه يوجب العلم اليقيني وهذا هو مذهب علماء سلفنا الصالح. (أشراط الساعة، ۴۲).

فتح الباری میں ہے:

وقد شاع فاشياً عمل الصحابة والتابعين بخبر الواحد من غير تكبير فافتضى الاتفاق منهم على القول. (فتح الباری: ۱۳/۲۳۴).

لامع الدراری میں ہے:

دخل المصنف^۲ في بعض مسائل الأصول فذكر إجازة خبر الواحد وحاصله: أنه يفيد القطع إذا احتقّ بالقرائن كخبر الصحيحين على الصحيح بيد أنه يكون نظرياً ونسب إلى أحمد أن أخبار الآحاد تفيد قطعاً مطلقاً. (لامع الدراری عی جامع البخاری: ۳/۴۲۲).

النبراس میں ہے:

ولا عبرة أى لا اعتبار بالظن فى باب الاعتقادات لأن الحق سبحانه ذم قوماً يعتقدون بظنونهم قال تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَىٰ مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ وقال: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ بل الظن إنما يعتبر فى العمليات حتى كان الثابت بالظن واجباً وعندنا فى إطلاق نفى العبرة نظر، لأن المشايخ ذكروا الظنيات فى عقائدهم كتفاضل الملك والبشر، والسلف نقلوا الأحاديث الافراد فى أحوال المعراج والقبر والجنة والنار مع أنه لاحظ للعمل فيها، فلولم يعتقدوها كان روايتها عبثاً ووجودها وعدمها متساوياً وذا باطل. بل الحق أن المذموم هو الظن الفاسد أو الظن فيما يمكن فيه اليقين بالاستدلال مع التكليف باليقين فيها كوجود الواجب ووحده وصدق النبى ﷺ، أما الظن بحكم الدليل الظنى مع عدم امكان تحصيل اليقين فغير مذموم فاحفظه فكثير ما يقع فيه الخطأ... (النبراس، ۲۸۲).

الصواعق المرسلة میں علامہ ابن قیمؒ نے تفصیلی کلام فرمایا جس کا خلاصہ ملاحظہ فرمائیں:

ثم قال ولم يطلب أحد منهم الاستظهار في رواية أحاديث الصفات البتة بل كانوا أعظم مبادرة الى قبولها وتصديقها و الحزم بمقتضاها، وثبات الصفات بها من المخبر لهم بها عن رسول الله ﷺ. فمن نص على أن خبر الواحد يفيد العلم مالك والشافعي وأصحاب أبي حنيفة وداؤد بن علي وأصحابه كأبي محمد بن حزم ونص عليه الكرابيسي..... وقال القاضي في أول المخبر: خبر الواحد يوجب العلم اذا صح سنده ولم تختلف الرواية فيه و تلقته الأئمة بالقبول، وأصحابنا يطلقون القول فيه وأنه يوجب العلم وان لم تلقته بالقبول، قال والمذهب على ما حكى لا غير. (مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتزلة ۴۵۶-۴۵۹)

الصفات الالهية میں ہے:

ومن كل ما ذكرنا يتضح دون شك أن أخبار الآحاد تقوم به الحجة في اثبات الصفات و هو ما عليه المحققون من الأئمة الأربعة وغيرهم كثير كما تقدم ولا عبرة لفلسفة المتفلسين وثرثرة أتباعهم من المعتزلة. (الصفات الالهية للدكتور محمد أمان بن علي ۳۷-۴۵).

فتاویٰ ابن تیمیہ میں ہے:

وهو قول المصنفين من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد الفرق قليلة من المتأخرين اتبعوا في ذلك طائفة من أهل الكلام أنكروا ذلك... وقال: وأهل الحديث والسلف على ذلك (على قبول الخبر) وهو قول أكثر الأشعرية... وهو قول السرخسي وأمثاله من الحنفية، وإذا كان الإجماع على تصديق الخبر موجبا للقطع به فالاعتبار في ذلك بإجماع أهل العلم والحديث. (مجموع الفتاوى: ۱۳/۳۵۲، ۳۵۱).

البحر المحيط میں ہے: مسئلة: إثبات العقيدة بخبر الواحد: سبق مع بعض المتكلمين من التمسك بأخبار الآحاد فيما طريقه القطع من العقائد لأنه لا يفيد الا الظن والعقيدة قطعية، والحق الجواز والاحتجاج انما هو بالمجموع منها وربما بلغ مبلغ القطع، ولذا اثبتنا المعجزات المروية بالآحاد، قال الامام في المطلب الا ان هذا الطريق ينتقض بأخبار التشبيه فان للمتشبهة أن يقولوا: ان مجموعها بلغ مبلغ التواتر فان منعناهم عن ذلك كان لخصومنا

فی هذه المسئلة منعاً عنه. وأيضاً فالدلائل العقلية إذا صحت وساعدت ألفاظ الأخبار تأكد دليل لاعقل وقوى اليقين. (البحر المحيط: ۱۳۴/۶).

مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ”الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة لابن القيم (۴۵۶-۴۵۹)، والصفات الالهية للدكتور محمد امان بن علي، ۳۷-۴۵، وشرح العقيدة الطحاوية، ص: ۳۵۵، اور اس پر مختلف علماء کی تعلیقات، وفتاویٰ ابن تیمیہ: ۱۳/۳۵۱-۳۵۲، وشرح العقائد، ص: ۲۱۴، اور اس پر مولانا محمد حسن سنبھلی کا حاشیہ۔

نیز اس موضوع پر شیخ ناصر الدین البانی صاحب نے مستقل رسالہ لکھا ہے: ”وجوب الأخذ بحديث الأحاد في العقيدة والرد على شبه المخالفين“ اور علامہ زاہد کوثریؒ کا رسالہ: ”نظرة عابرة، ان کو بھی ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حدیث ”أنا أملح وأخي يوسف أصبح“ کی تحقیق:

سوال: لوگوں میں ایک حدیث مشہور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”أنا أملح وأخي يوسف أصبح“ مجھے اللہ تعالیٰ نے بہت ملاحت سے نوازا اور میرے بھائی یوسف علیہ السلام بہت خوبصورت ہیں۔ یہ حدیث ہے یا نہیں؟ اور اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوسف علیہ السلام سے زیادہ خوبصورت تھے تو پھر انگلیوں کے کاٹنے کا واقعہ یوسف علیہ السلام کے ساتھ پیش آیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کیوں پیش نہیں آیا؟

الجواب: اس روایت کو حضرت شاہ ولی اللہ نے اپنے رسالہ ”الدر الثمين في مبشرات النبی الامین“ میں تحریر فرمایا ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے اپنے والد سے اور انہوں نے ”بلغنی“ کے ساتھ ذکر فرمایا ہے، اور آگے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منافی تصدیق نقل فرمائی ہے۔ الفاظ ملاحظہ فرمائیں:

أخبرني سيدي الوالد قال: بلغني أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أنا أملح وأخي يوسف أصبح فتحييرت في معناه لأن الملاحه توجب قلق العشاق أكثر من الصباحة وقد روى في قصة سيدنا يوسف عليه الصلاة والسلام أن النساء قطعن أيديهن حين رأيته وأن الناس ماتوا عند رؤيته ولم يرو عن نبينا صلى الله عليه وسلم من هذا الباب شيء، فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فسألته عن ذلك فقال: جمالي مستور عن أعين الناس

غیرہ من اللہ عزوجل ولو ظهر لفعل الناس أكثر مما فعلوا حين رأوا يوسف .

(الدر الثمین، ص: ۱۶۱، الحدیث العشرون).

(۱) جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے میرے جمال اور خوبصورتی کو لوگوں کی آنکھوں سے چھپایا ہے اگر پورا جمال ظاہر ہوتا تو لوگ وہی کچھ کرتے جو یوسف علیہ السلام کو دیکھ کر کیا تھا۔ (۲) دوسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یوسف علیہ السلام کے ساتھ یہ واقعہ ہمیشہ پیش نہیں آیا بلکہ خاص وقت میں خاص عورتوں کے ساتھ ہوا یہ نہیں ہوا کہ جب بھی یوسف علیہ السلام کو لوگ دیکھتے تو بے ہوش ہو کر گر جاتے یا مر جاتے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جمال کو اللہ تعالیٰ نے ایسی ناتواں اور کمزور لوگوں کی نظر سے بچایا۔ خلاصہ یہ ہے کہ عورتوں کی کمزوری تھی۔

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جمال باکمال کی محبت میں کتنے صحابہ کرام نے اپنی گردنیں کٹوائیں، گردنیں کٹوانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دین اور آپ کی محبت میں تھا، الغرض شہادت کے واقعات سب جمال نبوی پر سرفروشی کی مثالیں بن سکتی ہے۔ واللہ اعلم۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾

کتاب السلوک والطریقتہ

قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يَبَايِعُونَ اللَّهَ﴾

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

قال تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَاطِنُكَ

عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرَكَنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ

وَلَا يَمْتَلِنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَتَّبِعْنَ فِيْمَتَانِ يَفْتَرِيْنَ بَيْنَ أَيْمَانِهِمْ

وَأَرْجَالَهُنَّ وَلَا يَخْصَيْنَكَ فِي مَحْرُوفٍ فَلَا يَحِزْنَ﴾

بَاب..... ﴿﴾

بیعت طریقت کی حقیقت

کا بیان

باب....(۱)

بیعت طریقت کی حقیقت کا بیان

بیعت طریقت کی حقیقت، کیا پیری مریدی جو گیانہ طریقہ ہے؟

سوال: بندہ ایک بزرگ سے مرید ہے پہلے یہ حال تھا کہ کبھی نماز پڑھی اور کبھی نہیں۔ زبان کو گالی کی عادت تھی، جھوٹ کثرت سے بولتا تھا جھوٹی قسمیں کھایا کرتا تھا، قرآن مجید کی تلاوت صرف رمضان میں کبھی کر لیا کرتا تھا آمدنی میں حرام حلال کی تمیز بالکل نہیں کرتا تھا۔ بڑوں بوڑھوں کا ادب بالکل نہیں کرتا تھا۔ پڑوسیوں سے اکثر لڑائی اور بدسلوکی ہوتی تھی بیعت کے بعد ان سب گناہوں اور خطاؤں کی آہستہ آہستہ اصلاح ہوئی جس کا احساس میرے ملنے والوں کو بھی ہے نماز کی پابندی نصیب ہوئی اور الحمد للہ ایسا دل لگتا ہے جیسے بالکل اللہ تعالیٰ کے سامنے حاضر ہے اور اپنے پیر صاحب کی خدمت میں حاضری کے وقت گزشتہ گناہ یاد آ کر رونے آتا ہے اور توبہ کی توفیق نصیب ہوتی ہے۔ بندہ سمجھتا ہے کہ یہ سب بیعت کی برکت ہے۔ لیکن ایک صاحب نے کہا کہ یہ پیری مریدی تو جو گیوں اور بدھ مذہب کا طریقہ ہے وہ ایجابی کام کم کراتے ہیں اور سلبی کام زیادہ کراتے ہیں۔ بلکہ ان کے ہاں سب سلبی ہی سلبی تعلیم ہے۔ کہ فلاں کام نہ کرو فلاں کام نہیں کرنا۔ بس آدمی کو عضو معطل اور مفلوج بنا کر رکھ دیتے ہیں غرض اس طریقہ

میں کوئی خوبی نہیں اور یہ کتاب وسنت سے ثابت بھی نہیں ہے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے تو اسلام کی بیعت ثابت ہے کہ وہ کافروں کو مسلمان بناتے تھے نہ یہ کہ وہ مسلمانوں کو بیعت کیا کرتے تھے۔ بندہ ان صاحب کو جواب نہیں دے سکا مرید ہونے کا فائدہ خود کو تو محسوس ہو رہا ہے لیکن ان صاحب کو جواب دینے کے لئے اپنے پاس سامان نہیں ہے آپ سے گزارش ہے کہ اس کا جواب عنایت فرمائیں۔

الجواب: ان صاحب سے یہ عرض کریں کہ وہ سورۃ الفتح پڑھیں اس میں ارشاد ہے۔

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ الآية پھر چند آیات کے بعد یعنی تیسرے رکوع کے شروع میں ہے ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يَبَايَعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ الآية ... یہاں مؤمنین بلکہ اعلیٰ درجہ کے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے بیعت لی گئی جن میں وہ حضرات بھی ہیں جو مکہ مکرمہ میں ایمان لا چکے تھے اور دین اسلام کی خاطر بڑی تکلیفیں برداشت کر چکے تھے اور ان کا شمار مجاہدین اولین میں ہے۔ اور غزوات میں حضرت رسول مقبول ﷺ کے ساتھ برابر شریک رہتے تھے یہ بیعت اسلام قبول کرنے کے لئے نہیں تھی اسلام تو ان کو بہت پہلے سے حاصل تھا جو کہ بہت قوی تھا۔

اور سورۃ ممتحنہ پڑھیں جس میں ارشاد ہے:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايِعُكَ عَلَى أَنْ لَا يَشْرُكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعِصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ﴾ (الآیۃ ۱۲)۔

اس آیت شریفہ میں اللہ تعالیٰ نے چھ چیزوں پر بیعت لینے کا حکم فرمایا ہے اور سب سلبی ہیں اگر غور کریں تو سمجھ میں آئے گا کہ چھٹی چیز تمام ایجابات کو حاوی ہے یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی معروف میں نافرمانی نہ کریں جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر فرمان میں اطاعت کریں یہ صورت تو سلب ہے اور حقیقتاً سب سے بڑا ایجاب ہے اس کے علاوہ بعض صحابہ سے بھی اور بھی کسی خاص چیز پر بیعت لینا ثابت ہے۔ بزرگان دین جو بیعت لیتے ہیں وہ جوگیوں اور بدھ مذہب والوں کی پیروی نہیں کرتے بلکہ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کرتے ہیں کہ چند کبار سے صراحتاً توبہ کراتے ہیں اور ہر نافرمانی سے روک کر طاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر آمادہ کرتے ہیں جیسا کہ

حدیث شریف میں صاف صاف موجود ہے:

”عن عبادة بن الصامت رضی اللہ عنہ قال قال رسول الله ﷺ وحوله عصابة من اصحابه بايعوني على ان لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا اولادكم ولا تأتوا بهتان تفترونه بين ايديكم وارجلكم ولا تعصوا في معروف فمن وفى منكم فاجره على الله ومن اصاب من ذلك شيئاً فعوقب في الدنيا فهو كفارة له ومن اصاب من ذلك شيئاً ثم مئره الله عليه فهو الى الله ان شاء عفا عنه وان شاء عاقبه فبايعناه على ذلك.“ (متفق عليه مشكوة شريف ۱۳، كتاب الايمان)

مشارح تصوف چشتی، قادری، نقشبندی، سہروردی سب کے یہاں بیعت کا طریقہ یہی ہے اور بہت بڑی مخلوق کو اس کے ذریعہ تزکیہ باطن ہو کر نسبت سلسلہ حاصل ہوتی ہے اخلاقِ رذیلہ دور ہو کر اخلاقِ فاضلہ نصیب ہوتے ہیں۔ (واللہ الموفق لما يحب ويرضى) واللہ اعلم (از حضرت مفتی محمود حسن گنگوہی نور اللہ مرقدہ)۔ واللہ ﷻ اعلم

ایک شیخ سے بیعت کرنے کے بعد دوسرے شیخ سے بیعت کرنا:

سوال: اگر ایک شخص کسی شیخ سے بیعت ہے دوسرے شیخ سے کسی وجہ سے بیعت کرتا ہے تو یہ درست ہے یا نہیں؟

الجواب: نہ پہلے شیخ سے لازم ہے اور نہ دوسرے شیخ سے لہذا دوسرے کی طرف رجوع کر سکتا ہے اور دوسرے شیخ کی طرف رجوع کرنے کی چند وجوہات ہو سکتی ہے مثلاً اگر شیخ اول کو غیر متبع شرع پاوے یا انتقال ہو جاوے یا شیخ تو کامل ہے لیکن کسی وجہ سے اس کو فائدہ نہیں ہو رہا ہے تو رجوع کرنا درست ہے ہاں بلا وجہ رجوع کرنا اچھا نہیں ہے۔

تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ میں ہے:

سوال: رجل من الصوفية أخذ العهد على رجل ثم اختار الرجل شيخاً آخر وأخذ عليه العهد

فہل العهد الاول لازم أم الثاني؟

جواب: لا يلزمه العهد الاول ولا الثاني ولا أصل لذلك، (تنقيح الفتاوى الحامدية: ۲/۳۶۹).

کفایت المفتی میں ہے:

کسی دوسرے سے اس وقت بیعت کرنا مناسب نہیں جب کہ پہلے سے بیعت ہو جاوے اور باوجود اس سے فائدہ پہنچنے کے دوسرے سے بیعت کی جائے۔ (کفایت المفتی: ۲/۱۰۳).

فتاویٰ فریدیہ میں ہے:

فقہا اور صوفیاء کے نزدیک دوسری جگہ بیعت کرنا ممنوع نہیں ہے۔

قال الشيخ محمد بن عبد الله النقشبندی: وجوزوا التعدد بل في حياة الشيخ الأول إذا رأى الطالب رشده في موضع آخر يجوز له من غير إنكار لشيخه الأول أن يذهب إليه ويأخذ عليه ويتخذه شيخاً ثانياً... فيجوز استفادة التعليم والصحة مع مشايخ متعددة وينبغي أن يعلم أن الشيخ هو الذي يدل المريد على الحق تعالى وأكثر ما يلاحظ هذا المعنى وأوضح في تعليم الطريقة وشيخ التعليم إستاذ الشريعة ودليل الطريقة... الخ. (فتاویٰ فریدیہ: ۱/۳۷۴، مع الحاشیہ).

شریعت و طریقت میں حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ رقمطراز ہیں:

اگر کوئی شخص ایک شیخ کی خدمت میں خوش اعتقادی کے ساتھ ایک معتد بہ مدت تک رہے مگر اس کی صحبت میں کچھ تاثیر نہ پائے تو اسے چاہیے کہ دوسری جگہ اپنا مقصود تلاش کرے کیونکہ مقصود خدا تعالیٰ ہے نہ کہ شیخ لیکن شیخ اول سے بد اعتقاد نہ ہو ممکن ہے کہ وہ کامل مکمل ہو مگر اس کا حصہ وہاں نہ تھا اسی طرح شیخ کا انتقال قبل حصول مقصود کے ہو جائے یا ملاقات کی امید نہ ہو جب بھی دوسری جگہ تلاش کرے اور یہ خیال نہ کرے کہ قبر سے فیض لینا کافی ہے دوسرے شیخ کی کیا ضرورت ہے کیونکہ قبر سے فیض تعلیم نہیں ہو سکتا البتہ صاحب نسبت کو احوال کی ترقی ہوتی ہے سو یہ شخص ابھی محتاج تعلیم ہے ورنہ کسی کو بھی بیعت کی ضرورت نہ ہوتی لاکھوں قبریں کا ملین بلکہ انبیاء کی موجود ہیں اور بلا ضرورت محض ہوسنا کی سے کئی کئی جگہ بیعت کرنا بہت برا ہے اس سے بیعت کی برکت جاتی رہتی ہے اور

شیخ کا قلب مکدر ہو جاتا ہے اور نسبت قطع ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے اور ہر جائی مشہور ہو جاتا ہے۔ (شریعت و طریقت ص ۴۹۰) واللہ اعلم۔

چادر پھیلا کر بیعت کرنے کا حکم:

سوال: بعض بزرگ چادر پھیلا کر بیعت لیتے ہیں، کیا یہ طریقہ سلف صالحین اور عہد نبوت سے ثابت ہے یا نہیں؟

الجواب: حقیقت میں بیعت صرف ایک معاہدہ ہے لہذا اس میں صرف زبانی بیعت کافی ہے لیکن مشائخ نے تقویتِ اتصال کے لیے تسکینِ قلوب اور مسنون ہونے کی وجہ سے ہاتھ میں ہاتھ دینے کا معمول قرار دیا ہے۔ اور غیر محرم خواتین کے ساتھ ہاتھ ملانا ناجائز ہونے کی وجہ سے چادر یا کپڑا ہاتھ میں دیکر بیعت کرنے کا طریقہ اپنایا ہے۔

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

ہاتھ میں ہاتھ دینا یا کوئی کپڑا وغیرہ عورت کو پکڑ دینا جب کہ وہ پاس ہو یہ محض ایک عادتِ صالحہ مستحسنہ ہے اسی معاہدہ کے تاکد کے لیے اور معاہدہ کا جز نہیں ہے اسی وجہ سے غائب کے لیے اس کی رسم نہیں اور استحسان اس کا سنت میں بھی وارد ہے چنانچہ مردوں کے لیے ہاتھ ہاتھ میں پکڑنا معمول ہے اور کپڑا ہاتھ میں دینا یہ اخذ کے قائم مقام ہے۔ (قصا السبل، ص ۶)۔

عہد نبوت میں بیعت کرنے کا ثبوت کتب حدیث و سیر سے ملاحظہ ہو:

فتح الباری میں ہے:

وكان عائشة رضي الله تعالى عنها أشارت بذلك إلى الرد علي ماجاء عن أم عطية فعند ابن خزيمة وابن حبان والبخاري والطبري وابن مردويه من طريق إسماعيل بن عبد الرحمن عن جدته أم عطية في قصة المبايعه قال فمد يده من خارج البيت ومددنا أيدينا من

داخل البيت ثم قال: اللهم اشهد وكذا الحديث الذى بعده حيث قالت فيه فقبضت منا امرأة يدها فإنه يشعر بأنهن كن يبايعنه بأيديهن ويمكن الجواب عن الأول بأن مد الأيدي من وراء الحجاب إشارة إلى وقوع المبايعات وإن لم تقع مصافحة وعن الثاني بأن المراد بقبض اليد التأخر عن القبول أو كانت المبايعات تقع بحائل فقد روى أبو داود فى المراسيل عن الشعبي أن النبي صلى الله عليه وسلم حين بايع النساء أتى بهرد قطرى فوضعه على يده وقال: لا أصافح النساء وعند عبد الرزاق من طريق إبراهيم النخعي مراسلاً نحوه وعند سعيد بن منصور من طريق قيس بن أبي حازم كذا لك، وأخرج ابن إسحاق فى المغازى من رواية يونس بن بكير عن أبان بن صالح أنه صلى الله عليه وسلم كان يغمس يده فى إناء ويغمس المرأة يدها فيه، ويحتمل التعدد وقد أخرج الطبراني أنه بايعهن بواسطة عمرو وروى النسائي والطبري من طريق محمد بن المنكدر أن أميمة بنت رقيقة أخبرته أنها دخلت فى نسوة تباع فقلن: يا رسول الله ابسط يدك نصافحك قال: إني لا أصافح النساء ولكن سأخذ عليكن فأخذ علينا حتى بلغ ولا يعصينك فى معروف فقال: فيما طقتن واستطعتن، فقلن: الله ورسوله أرحم بنا من أنفسنا، وفى رواية الطبري ما قولى لمائة امرأة إلا كقولى لامرأة واحدة وقد جاء فى أخبار أخرى أنهم كن يأخذن بيده عند المبايعات من فوق ثوب أخرجه يحيى بن سلام فى تفسيره عن الشعبي . (فتح البارى: ۶۳۶/۸، وعمدة القارى: ۳۹۶/۱۳) وتكملة فتح الملهم: (۳۷۹/۳).

فيض البارى میں ہے:

فقبضت امرأة منا يدها، لا دليل فيه على أن بيعت النساء كانت بقبض الأيدي كيف و قد صرحت عائشة رضى الله تعالى عنها فى الحديث السابق ما مست يد رسول الله صلى الله عليه وسلم يد امرأة إلا امرأة يملكها بل المراد منه قبض اليد دون الثوب الذى كان بينه وبينها. (فيض البارى: ۵۰۴/۴).

بذل الحجو دکی تعلیق میں ہے:

ویشکل علیہ ما فی الدر المنثور عن الحاکم من قصة بیعة ہند بنت عتبہ و فیہا فکف یدہ و کفت یدہا و فی الدر المنثور أيضاً عن عمر أنه مد یدہ من خارج البیت و مددنا أیدینا من داخل البیت و یسکن أن یجاب أنه کان فی الابتداء لما فیہ عن الشعبي أنه صلی اللہ علیہ وسلم کان یبایع النساء و وضع علی یدہ ثوباً فلما کان بعد کان یخبر النساء فیقرأ علیہن هذه الآية. (التعلیقات للدکتور تقی الدین الندوی عی بذل المحمود فی حل سنن ابی داود: ۱۰/۱۹).

اوجز المسالك میں ہے:

قلت: وما فی الدر من رواية الشعبي يدل علی أن وضع الثوب علی یدہ کان فی أول أمره... وما أفاد الحافظ من احتمال التعدد وهو متعین لا مرية فیہ. (اوجز المسالك: ۱۷/۴۴۰).
الروض الأنف میں ہے:

وكانت مبايعة للنساء أن يأخذ عليهن العهد والميثاق فإذا أقرن بالسنتين قال: قد بايعتكن ومامست يده يد امرأة في مبايعة كذلك قالت عائشة وقد روى أنهن كن يأخذن بيده في البيعة من فوق ثوب وهو قول عامر الشعبي ذكر عنه ابن سلام في تفسيره والأول أصح. (الروض الأنف: ۲/۲۴۴).

حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ فرماتے ہیں:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عورتوں سے جو بیعت فرماتے وہ محض زبانی ہوتی تھی آپ کے دست مبارک نے کبھی بھی کسی نا حرم عورت کے ہاتھ کو مس نہیں کیا اور نہ کسی عورت سے کبھی آپ نے مصافحہ فرمایا بلکہ کپڑے کے ذریعہ بیعت کرتے تھے کہ کپڑے کا ایک کونہ حضور پر نور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ میں ہوتا تھا اور کپڑے کا دوسرا کونہ عورت کے ہاتھ میں ہوتا تھا۔ (سیرت مصطفیٰ: ۳/۵۷)۔ واللہ اعلم۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم

قال اللہ تعالیٰ:

﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ

قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾

عن ابن عمرؓ قال: قلما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم

يقوم من المجلس حتى يدعو بمؤلاء الكلمات لأصحابه

: ”اللهم افسر لنا من خشيتك الخ“.

(ترمذی شریف).

باب..... ﴿۲﴾

اذکار و وظائف

اور

ادعیہ کا بیان

باب ﴿۲﴾

اذکار و وظائف اور ادعیہ کا بیان

ذکر جہری یعنی اللہ اللہ کرنے کا حکم:

سوال: بعض حضرات ذکر جہری یعنی صوفیہ حضرات کا اللہ اللہ پڑھنے کو بدعت یا بے دلیل و بے ثواب سمجھتے

ہیں کیا یہ بات درست ہے؟

الجواب: کفایۃ المفتی میں ہے:

ذکر جلی جائز ہے اور مشائخ صوفیہ کا معمول و متواتر ہے احادیث کثیرہ سے اس کا ثبوت ہوتا ہے جن مواقع میں شریعت نے خود ذکر جلی مقرر فرمایا ہے اس کے اندر تو کوئی کلام ہی نہیں کر سکتا جیسے اذان، تکبیر، تلبیہ، حج، تکبیر، تشریق وغیرہ کہ یہ سب اذکار ہیں اور جہر سے ثابت ہیں۔ ہاں جن مواقع میں کہ شریعت سے ثبوت نہیں وہاں اگر کوئی وجہ عارضی مانع نہ ہو تو نفس حکم یہی ہے کہ کسی سونے والے کو تکلیف ہو یا کسی نماز پڑھنے والے کی نماز میں خلل پڑتا ہو یا ذکر کرنے والا جہر کو ضروری یا لازم سمجھے وغیرہ۔ اور جہاں یہ موانع موجود نہ ہوں وہاں ذکر جلی جائز مگر ذکر خفی اولیٰ ہے۔

(کفایۃ المفتی: ۲/۷۷)۔

فتاویٰ محمودیہ میں ہے:

فی نفسہ ذکر اللہ بہت مبارک ہے مگر قرآن کریم اور حدیث شریف میں اس کی کثرت سے ترغیب آئی ہے۔ جو کلمات سوال میں مذکور ہیں (سبحان اللہ، الحمد للہ، لا الہ الا اللہ) ان کی بڑی فضیلت وارد ہوئی ہے۔ ان کو آہستہ اور جہر سے پڑھنا ہر طرح ٹھیک ہے۔ مگر مناسب یہ ہے کہ ان کو آہستہ پڑھا جائے۔ (فتاویٰ محمودیہ: ۱۵/۱۰۲)۔

نیز مذکور ہے:

أما الذکر فی قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾ هو الصلاة ولكنه على أحد الوجهين أما الذکر بالقلب وهو الفکر فی عظمة الله تعالى وجلاله وقدرته في خلقه وصنعه من الدلائل عليه وحكمه وجميل صنعه والذکر الثاني: الذکر باللسان بالتعظيم والتسبيح والتقدیس وروی عن ابن عباس رضی الله عنهما قال أحد فی ترک الذکر الا تعلقوا باعلی عقله. (احکام القرآن ۲/۳۲۳) قال أبو سعود فی قوله تعالى: ﴿فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾ أى فداوموا على ذکر الله تعالى وحافظوا على مراقبته ومناجاته ودعائه في جميع الأحوال حتى في حال المسابقة والقتال كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (تفسير ابن السعدي: ۳/۹)۔

(فتاویٰ محمودیہ: ۶/۳۹)۔

امداد الفتاویٰ میں ہے:

تحقیق ذکر الالہ:

سوال: چمی فرمائیے علماء دین و مفتیان شرع متین دریں مسئلہ کہ ذکر پاوازی بلند محض الا اللہ کردن اعمی خواندن جائز است یا نہ امیدوارم کہ بعد توجیہ بلغ فتویٰ مدلل و محقق آیات کلام مجید یا حدیث شریف ارتسام کرده ارسال فرمائید باعث اجر عظیم خواہد شد، مکرر آنکہ اختصاں آواز بلند بالخصوص مقصود نیست محض استفسار ذکر جائز بودن و نا جائز مطلوب است۔

جواب: جائز است زیرا کہ غایتش حذف مستثنیٰ منہ و عامل است و آل عند القرینہ در کلام افع العرب و الجم صلی اللہ علیہ وسلم مثل حذف مستثنیٰ وارد است، اما حذف المستثنیٰ فما اخرج ابن ماجہ عن ابن عباس قال قال

رسول اللہ ﷺ كذلك لا يجتنى من قريهم الا قال محمد بن الصباح كانه يعنى الخطايا كذا فى المشكاة وقع كلامه ﷺ بلا ذكر المستثنى لكمال ظهوره فالحق محمد كذا فى المرقاة اما حذف المستثنى منه فما أخرج الشيخان عن ابن عباس فقال العباس يا رسول الله الا اذخر فانه لقينهم وليبوتهم فقال الا اذخر الحديث۔ ودرمجوٹ فیہ قرینہ ظاہر است گاہی قالاً ہر گاہ قبل ازیں ذکر لا الہ الا اللہ کردہ باشد گاہی حالاً لدالۃ حلتہ المسلم علی اعتقاد فی الوسیۃ البغیر واللہ تعالیٰ اعلم۔ (امداد الفتاویٰ ۵/۲۲۲:۲۲۳)۔

معارف القرآن میں ہے:

﴿واذکر اسم ربک﴾ اس آیت کریمہ میں ذکر اللہ کے حکم کو لفظ اسم کے ساتھ متعید کر کے واذکر اسم ربک فرمایا ہے واذکر ربک نہیں فرمایا اس میں اشارہ اس طرف نکلتا ہے کہ اسم رب یعنی اللہ کا تکرار بھی مطلوب و مأثور ہے۔ (مظہری) بعض علماء نے جو صرف اسم ذات اللہ کے تکرار کو بدعت کہہ دیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس کو بدعت کہنا صحیح نہیں۔ (معارف القرآن ۸/۵۹۳)۔

مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ذکر اجتماعی وجہی شریعت کے آئینہ میں۔ واللہ ﷻ اعلم۔

درود تاج کے پڑھنے کا حکم:

سوال: درود تاج کا پڑھنا کیسا ہے اس کے مصنف کے بارے میں کیا معلومات ہیں؟

الجواب: کفایت المفتی میں ہے:

”درود تاج اور دعائے گنج العرش کی اسناد بے اصل ہیں“۔ (کفایت المفتی: ۲/۹۹، ط: دارالاشاعت)۔

جاننا چاہئے کہ درود تاج کوئی ایسا درود نہیں ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہو۔ جبکہ اس کے بعض جملے بھی مفہوم کے لحاظ سے قابل اعتراض ہیں۔ اس سے بہتر وہ درود ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں مثلاً جیسے نماز میں پڑھا جانے والا درود افضل درودوں میں سے ہے۔ درود تاج کا پڑھنا گناہ نہیں لیکن دوسرے ماثور درود اس سے افضل ہیں۔ فتاویٰ رشیدیہ میں ہے۔

”اس درود شریف کے جو کچھ فضائل بعض جاہل لوگ بیان کرتے ہیں بالکل غلط ہیں اور اس کا درجہ بجز شارع علیہ السلام کے یہاں فرمانے کے معلوم ہونا محال ہے۔ اور اس درود کی تالیف صد ہا سال گزرنے کے بعد ہوئی ہے پس کس طرح درود کے اس صیغے کو باعث ثواب قرار دے سکتے ہیں اور صحیح حدیث میں جو درود کے صیغے آئے ہیں ان کو چھوڑنا اور اس میں بہت کچھ ثواب کی امید رکھنا اور اس کا ورد کرنا گمراہی و بدعت ہے اور چونکہ اس میں کلمات شریکہ بھی ہیں اندیشہ عوام کے عقیدے کی خرابی کا ہے لہذا اس کا پڑھنا ممنوع ہے پس درود تاج کی تعلیم دینا ایسا ہی ہے کہ عوام کو زہر قاتل دے دیا جائے۔ کیونکہ بہت سے آدمی عقیدہ شریکہ کے فساد میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور ان کی ہلاکت کا موجب ہوتا ہے۔“ (فتاویٰ رشیدیہ ص ۱۳۳، وتالیفات رشیدیہ ص ۱۳۹)۔

فتاویٰ محمودیہ میں ہے:

”ابتداء معلوم نہیں کس نے ایجاد کیا جو فضائل عوام جہاں بیان کرتے ہیں وہ محض افواہ اور غلط ہیں احادیث میں جو درود وارد ہیں وہ یقیناً درود تاج سے افضل ہیں نیز اس میں بعض الفاظ شریکہ ہیں اس لئے اس کو ترک کرنا چاہئے۔ فتاویٰ رشیدیہ میں اس کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ صحیح ہے۔“ (فتاویٰ محمودیہ: ۲۲۲/۱)۔

فتاویٰ رحیمیہ میں ہے:

”درود تاج کے الفاظ قرآن پاک اور حدیث شریف کے نہیں ہیں اور صحابہ کرام تابعین اور سلف صالحین سے درود تاج پڑھنا ثابت نہیں ہے۔ درود تاج سینکڑوں برس بعد کی ایجاد ہے جس درود کے الفاظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب کرام کو سکھائے ہیں (جیسے درود ابراہیم وغیرہ) کوئی دوسرا درود جو ایجاد ہو اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے صادر شدہ الفاظ اور کسی امت کے ایجاد کردہ الفاظ کی برکت میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایجاد کردہ اور تعلیم دیئے ہوئے الفاظ میں جو برکت اور کشش ہے وہ دیگر کلمات میں نہیں ہے۔ اور اگر وہ دوسرے الفاظ خلاف سنت بھی ہوں تو پھر کوئی نسبت ہی باقی نہیں رہتی۔ پھر تو وہ فرق ہو جاتا ہے جو روشنی اور اندھیرے میں ہے۔“

فتویٰ کا خلاصہ یہ ہے کہ درود تاج کے فضائل جو جہلاء میں مشہور ہیں وہ بے اصل و بے بنیاد ہیں حدیث شریف سے ثابت نہیں ہیں۔ فضائل و مقدرات ثواب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کئے بغیر جانتا محال ہے۔ خود

درود تاج سینکڑوں برس بعد کی ایجاد ہے تو اس کے پڑھنے کی فضیلت اور مقدار ثواب کس نے اور کب بتائے؟ جس درود کے الفاظ حدیث شریف سے ثابت ہیں انہیں چھوڑ کر غیر مسنون الفاظ پر بڑے بڑے ثواب کے وعدوں کا عقیدہ رکھ کر اس کا وظیفہ لازم کر لینا یہ بدعت ہے۔ نیز اس میں دافع البلاء وغیرہ الفاظ کی نسبت کا فرق عوام نہیں جانتے لہذا اسے پڑھنے کا حکم دینا شرک میں مبتلا کرنے کے برابر ہے۔ درود تاج کا پڑھنا فرض واجب یا مسنون نہیں ہے تو پھر مسنون درود کو چھوڑ کر اس کو لئے بیٹھنا اور اس کو ایمان و کفر کی نشانی بنالینا کہاں کا انصاف ہے۔ (فتاویٰ رحیمیہ ۲/۲۹۹)۔

مذکورہ عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ درود تاج کا پڑھنا صحیح نہیں ہے بلکہ احادیث میں جو درود وارد ہوئے ہیں ان کا پڑھنا زیادہ بہتر ہے۔ اس کے مصنف کے بارے میں معلومات نہیں ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

دعائے جمیلہ کا حکم:

سوال: عام لوگوں میں دعاؤں کا ایک رسالہ مروج ہے جس کو دعائے جمیلہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، جمیلہ کون ہے یا کیا ہے؟ اور یہ دعا کس کی طرف منسوب ہے؟ اور کیا اس کی نسبت صحیح ہے یا نہیں؟ نیز اس کے الفاظ قابل اعتراض ہیں یا قابل تحسین؟ بینا تو جروا۔

الجواب: دعائے جمیلہ کے نام سے جو رسالہ شائع ہے اس میں جمیلہ کے بارے میں ہمیں تحقیق نہیں ہے کہ کون ہے یا کیا ہے، ممکن ہے کہ خوبصورت دعاؤں کے معنی مستعمل ہو۔ لیکن رسالہ کی ابتدا میں جو فضائل بیان کیے گئے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

جو کوئی بعد نماز فجر کے پڑھے تین سو حج کا ثواب پائے برابر حضرت آدم علیہ السلام کے اور جو کوئی بعد نماز ظہر کے پڑھے پانچ سو حج کا ثواب پائے برابر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اور جو کوئی بعد نماز عصر پڑھے ثواب سو حج کا پاوے برابر حضرت یونس علیہ السلام کے اور جو کوئی بعد نماز عشاء کے پڑھے ثواب ہزار حج کا پائے برابر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اور جو کوئی بعد نماز تہجد کے پڑھے لاکھ حج کا ثواب پائے برابر حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے، اگر کوئی شک کرے تو نفع نہ پائے۔

ایک روایت ہے کہ ایک دن حضرت رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد نبوی میں بیٹھے تھے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام آئے اور کہا یا رسول اللہ حق تعالیٰ سلام فرماتے ہیں اور یہ دعائے جمیلہ آپ کی امت کے لیے بھیجی ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ اس کا ثواب کتنا ہے؟ جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا کہ جو اس کو پڑھے یا اپنے پاس رکھے اگرچہ اس کے گناہ مانند کعبہ دریا یا مثل ریت جنگل یا موافق درختوں کے پتوں کے ہوں حق تعالیٰ بخش دے گا اور وقتِ جان کنڈنی اپنے یدِ قدرت سے خاتمہ بالخیر کریگا اور قبر میں ایک فرشتہ قیامت تک اس کی حفاظت کریگا اور جو کوئی پندرہویں رمضان کو روزہ کھولنے کے وقت پڑھے گا یا پڑھنا نہ جانتا ہو تو اپنے ہاتھ میں رکھے گا اور گیارہ مرتبہ درود شریف: ”اللہم صل علی سیدنا محمد وعلی آل سیدنا و مولنا محمد وبارک و سلم برحمتک یا ارحم الراحمین“۔ با وضو پڑھے گا تو ثواب بے حد بے شمار پائے گا اور جو حاجت رکھتا ہو اللہ تعالیٰ اس کو پورا کریگا اگر ساری عمر میں ایک دفعہ پڑھے یا اپنے پاس رکھے قیامت کے دن آسانی سے پل صراط سے گزر کر جنت میں داخل ہوگا، پھر حضرت جبرئیل علیہ السلام نے کہا یا رسول اللہ ذرا اپنی امت کو دوزخ کی آگ سے فضیلت اس دعا کی بیان کر دو تو تمام خلقت نماز روزہ چھوڑ دے اور جو کوئی اس دعا کو پڑھے یا اپنے پاس رکھے اس پر جادو اثر نہ کرے اور دشمن دوست ہوں اور جو کوئی اس دعا کو پڑھے یا اپنے پاس رکھے اس کا منہ قیامت کے دن مانند چاند کے روشن ہوگا اور قضا نماز کا کفارہ ہو اور سفر میں نماز کی سستی نہ ہو اور قیامت کے دن جب قبر سے اٹھے گا تو لوگ کہیں گے کہ یہ کونسا پیغمبر ہے؟ تو حق تعالیٰ فرمائے گا یہ پیغمبر نہیں اس شخص نے دنیا میں دعائے جمیلہ کو صدق دل سے پڑھا تھا اس سبب سے یہ نعمت اور رحمت اس کے لیے ہے اور قیامت کے دن اللہ تعالیٰ اس کو جنت میں داخل کریگا۔ (رسالہ دعائے جمیلہ)۔

اس فضیلت کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف صحیح نہیں ہے، یہ موضوع ہے، اس فضیلت کو مد نظر رکھتے ہوئے اس دعا کا پڑھنا درست نہیں، اگرچہ اس دعا میں کوئی ایسا لفظ نہیں جو قابل اعتراض یا موہم شرک ہو لیکن قرآن و احادیث کی مسنون دعاؤں کا اہتمام کرنا چاہئے۔

ملاحظہ ہو شیخ ابراہیم حلبی (۹۵۶ھ) اس قسم کی دعاؤں کے بارے میں فرماتے ہیں:

موضوع باطل لا أصل له ولا يجوز العمل به ولا نقله إلا لبيان بطلانه كما هو شأن الأحاديث

الموضوعة ويدلك على وضعه ركائنه والمبالغة الغير الموافقة للشروع والعقل فإن الأجر على قدر المشقة شرعاً وعقلاً وأفضل الأعمال أحمرها وإنما قصد بعض الملحدين بمثل هذا الحديث إفساد الدين وإضلال الخلق وإغراء هم بالفسق وتبسيطهم عن الجد في العبادة فيغتر به بعض ليس له خبرة بعلوم الحديث وطرقه ولا ملكة يميزها بين صحيحه وسقيمه، قال الربيع بن خيثم: إن للحديث ضوء مثل ضوء النهار يعرفه وظلمة كظلمة الليل تنكره. وقال ابن الجوزي: إن الحديث المنكر يقشع عنه جلد الطالب للعلم وينقر منه قلبه في الغالب انتهى. (شرح منية المصلي، ص ۶۱۷، فصل في مسائل شتى، ط: سهيل).

اس رسالہ کے آخر میں ”دعافع وب“ کے نام سے جو دعائیں لکھی گئی ہیں اس کے بارے میں مفتی کفایت اللہ صاحب (۱۲۹۲-۱۳۷۲ھ) فرماتے ہیں:

یہ کلمات غالباً شیعوں نے بنائے ہیں سنیوں کو ان سے اجتناب کرنا چاہئے کہ یہ مومن شرک ہیں۔ (کفایت المفتی: ۵۸/۹)۔

دوسری جگہ فرماتے ہیں:

یہ کام یقیناً شیعہ فرقے کا ہے اور اس کا مضمون اہل سنت کے عقائد کے موافق نہیں ہے۔ (کفایت المفتی: ۶۳/۹، دارالاشاعت) واللہ اعلم۔

دلائل الخیرات بطور وظیفہ پڑھنے کا حکم:

سوال: دلائل الخیرات بطور وظیفہ پڑھنا کیسا ہے؟

الجواب: امداد الفتاویٰ میں ہے:

سوال: دلائل الخیرات کے پڑھنے پڑھانے کے لئے اجازت لینا ضروری ہے یا نہیں اور جو شخص بغیر اجازت

اور بغیر سند حاصل کئے ہوئے پڑھتا پڑھاتا ہو اس کے واسطے کیا ارشاد ہے؟

جواب: جائز تو ہے مگر وہ فائدہ نہ ہوگا جو اجازت سے ہوتا ہے اگر بلا اجازت بھی کوئی شخص پڑھتا پڑھاتا ہو وہ بھی نفع سے خالی نہ ہوگا۔ فقط واللہ اعلم ہندہ رشید احمد گنگوہی۔

تشریح جواب بالا: فائدہ کی دو قسمیں ہیں ایک اجر و ثواب دوسرے کیفیت باطن پس بلا اجازت پڑھنے سے اجر و ثواب میں ذرہ برابر کمی نہیں ہوتی البتہ کیفیت باطن میں تفاوت ہوتا ہے۔ یہ تفصیل ہے حضرت مولانا کے جواب کی۔ واللہ اعلم کتبہ محمد اشرف علی غنی عنہ محرم ۱۳۲۳ھ۔ (امداد الفتاویٰ: ۱۴۰/۳)۔

مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ دلائل الخیرات کو بطور وظیفہ پڑھنا صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

نئے گھر میں سورۃ بقرہ اور آل عمران پڑھنے کا حکم:

سوال: کسی نئے مکان میں سورۃ بقرہ اور سورۃ آل عمران کا بطور تبرک پڑھنا کیسا ہے؟

الجواب: تفسیر ابن کثیر میں ہے:

”وفي مسند أحمد وصحيح مسلم والترمذی والنسائی من حديث سهل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة ؓ أن رسول الله ﷺ قال: ”لا تجعلوا بيوتكم قبوراً فإن البيت الذي تقرأ فيه“ سورة البقرة لا يدخله الشيطان وقال الترمذی حسن صحيح“...

”عن عبد الله بن مسعود ؓ قال: إن الشيطان يفر من البيت يسمع فيه سورة البقرة، ورواه النسائی في عمل اليوم والليلة وأخرجه الحاكم في مستدرکه من حديث شعبة ثم قال الحاكم صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

ثم ذكر ما ورد في فضلها مع آل عمران:

عن أبي أمامة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ”اقرأوا القرآن فإنه شافع لأهله يوم القيمة، اقرأوا الزهراوين البقرة وآل عمران فانهما ياتيان يوم القيمة كأنهما غمامتان أو كأنهما غيابتان أو كأنهما فرقان طير صواف يحاجان عن أهلهما يوم

القيمة. “ (تفسیر ابن کثیر: ۱/۳۶۰۳۵)۔

مجمع الزوائد میں ہے:

”عن سهل بن سعد قال: قال رسول الله ﷺ إن لكل شيء سناماً وإن سنام القرآن سورة البقرة، ومن قرأها في بيته ليلة لم يدخله الشيطان ثلاث ليال ومن قرأها في بيته نهاراً لم يدخله الشيطان ثلاثة أيام. رواه الطبراني، قال الهيثمي: فيه سعيد بن خالد الخزاعي المدني وهو ضعيف“. (مجمع الزوائد: ۶/۳۱۱، ومسند أبي يعلى: ۶/۵۰۷، وصحيح ابن حبان: رقم ۷۸۰، قال شعيب الأرناؤوط: إسناده ضعيف)۔

أخرج الحاكم (۱/۷۳۲/۲۰۶۰) من طريق عمرو بن قيس عن عاصم بن أبي النجود عن أبي الأحوص عن عبد الله بن مسعود موقوفاً ومرفوعاً بلفظ: ”إن لكل شيء سناماً وسنام القرآن سورة البقرة وإن الشيطان إذا سمع سورة البقرة تقرأ خرج من البيت الذي يقرأ فيه سورة البقرة“. وقال صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي .

قلت: فيه عاصم، في حفظه شيء وهو حسن الحديث .

وأخرج الحاكم أيضاً (۲۰۶۳) من طريق زائدة عن عاصم عن أبي الأحوص عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم مرفوعاً بلفظ: ”اقرأوا سورة البقرة في بيوتكم، فإن الشيطان لا يدخل بيتاً يقرأ فيه سورة البقرة“. وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه .

قلت: هذا إسناده رجاله ثقات غير عاصم وهو حسن الحديث .

أخرج سعيد بن منصور في ”سننه“ (۳/۹۵۰)، والحميدي في ”مسنده“ (۹۹۴)، والحاكم (۲۰۵۹) وعبد الرزاق في ”مصنفه“ (۶۰۱۹) من طريق حكيم بن جبير عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم مرفوعاً بلفظ: ”إن لكل شيء سناماً وسنام القرآن سورة البقرة وفيها آية سيدة آي القرآن لا تقرأ في بيت فيه شيطان إلا خرج منه .

وهذا اللفظ لابن منصور.

قلت: فیہ حکیم بن جبیر و هو ضعیف.

احادیث سے بطور تبرک سورۃ البقرہ کا پڑھنا ثابت ہے۔ سورہ آل عمران کی فضیلت بھی احادیث میں وارد ہوئی ہے۔ نیز حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جس گھر میں سورۃ البقرہ پڑھی جاتی ہے تو وہاں شیطان داخل نہیں ہوتا البتہ آل عمران کے بارہ میں ایسی فضیلت صراحۃً نہیں آئی۔ لہذا اگر کوئی نئے مکان میں سورۃ بقرہ اور آل عمران اس نیت سے پڑھ لے کہ گھر میں برکت ہوگی۔ تو گنجائش ہے بلکہ سورۃ بقرہ کو خصوصاً پڑھ لینا چاہئے چونکہ اس کے بارہ میں صراحۃً احادیث میں فضیلت آئی ہے۔ اور سورۃ آل عمران بھی چونکہ قرآن ہی کا حصہ ہے اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ اس کے پڑھنے سے بھی شیطانی اثرات دور ہوں گے لیکن نئے مکان کی خصوصیت نہیں۔ واللہ اعلم۔

شر سے بچنے والی دعاؤں کے باوجود شر سے نہ بچ سکتا:

سوال: شر سے بچنے والی دعاؤں کے پڑھنے کے باوجود کسی کے شر سے نہ بچ سکتا اس کی کیا وجہ ہے؟

الجواب: دعا کی مقبولیت میں اللہ کے ساتھ حسن ظن اور یقین کو بڑا دخل ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تم اللہ تعالیٰ سے اس طرح دعا کرو کہ تمہیں اس کے قبول ہونے کا یقین ہو۔

عن عبد اللہ بن عمرؓ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: القلوب أوعیة بعضها من بعض فإذا سألت اللہ عز وجل أيہا الناس فسلوہ وأنتم موقنون بالإجابة فإن اللہ لا یتستجیب لعبد دعاه عن ظہر قلب غافل. [رواہ أحمد وإسنادہ حسن]. (مجمع الزوائد: ۱۰/۱۴۸).

دوسری حدیث میں ہے کہ بندے کی ہر دعا قبول ہوتی ہے بشرطیکہ جلد بازی سے کام نہ لے۔ عرض کیا گیا کہ جلد بازی کا کیا مطلب؟ ارشاد فرمایا جلد بازی یہ ہے کہ آدمی یہ سوچنے لگے کہ میں نے بہت دعائیں کیں مگر قبول ہی نہیں ہوئیں اور تھک کر دعا کرنا ہی چھوڑ دے۔ (رواہ مسلم، رقم: ۲۷۳۵)۔

حضرت مولانا الیاس صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے ایک ملفوظ میں فرماتے ہیں: ”دعا کی حقیقت ہے اپنی

حاجتوں کو بلند بارگاہ میں پیش کرنا پس جتنی بلند وہ بارگاہ ہے اتنا ہی دعا کے وقت دل کو متوجہ کرنا اور الفاظ تضرع و زاری سے ادا کرنا چاہئے۔ اور یقین و اذعان کے ساتھ دعا کرنا چاہئے کہ ضرور قبول ہوگی۔ کیونکہ جس سے مانگا جا رہا ہے وہ بہت سخی اور کریم ہے۔ اپنے بندوں پر رحیم ہے، زمین و آسمان کے خزانے سب اسی کے قبضہ قدرت میں ہیں۔“

(ملفوظات از حضرت مولانا محمد الیاس صاحب ص ۵۵)۔

آپ کے مسائل اور ان کا حل میں ہے:

سوال: ناٹور دعائیں پڑھنے کا اثر کیوں نہیں ہوتا؟

جواب: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمودہ برحق ہے لیکن بعض اوقات ہمارے ان دعاؤں کے پڑھنے میں جیسا استحضار ہونا چاہئے وہ نہیں ہوتا اور کبھی ہمارے اعمال بد اس مقصد سے مانع ہو جاتے ہیں۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ اطباء ایک دوا کی خاصیت بیان کرتے ہیں جس کا بار بار تجربہ ہو چکا ہے لیکن کبھی دوا کا وہ مطلوب اثر ظاہر نہیں ہوتا تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ دوا اثر نہیں رکھتی بلکہ اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ کوئی عارض مانع ہو جاتا ہے۔ (آپ کے مسائل اور ان کا حل: ۳۲۹/۸)۔

پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ قبولیت دعا کی صرف ایک شکل نہیں ہوتی۔ مسند احمد میں ایک حدیث ہے۔

”نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب بھی بندہ دعا کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو اس دعا کی برکت سے تین چیزوں میں سے ایک چیز ضرور عطا فرماتے ہیں یا تو جو کچھ اس نے مانگا وہی عطا فرما دیتے ہیں یا اس کی دعا کو ذخیرہ آخرت بنا دیتے ہیں یا اس دعا کی برکت سے اس شخص سے کسی آفت کو نال دیتے ہیں۔“

یا مطلوب سے بہتر چیز ملتی ہے جیسے حضرت مریم کی والدہ نے بیت المقدس کی خدمت کے لیے بچہ مانگا تھا ان کو حضرت مریم مل گئی جو مذکر خادم سے بہت افضل تھیں۔

عن أبي سعيد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إثم ولا قطيعة رحم إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث: إما أن يجعل له دعوته وإما أن يدخره الله في الآخرة وإما أن يصرف عنه السوء مثلها، قالوا: إذا نكث، قال: الله أكثر. (أخرجه الامام أحمد في مسنده رقم: ۱۱۱۴۹)۔ قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده جيد۔

قال الهیثمی فی المجمع (۱۰/۴۸): رواہ أحمد وأبو یعلیٰ بنحوہ والبخاری والطبرانی فی الأوسط ورجال أحمد وأبی یعلیٰ وأحد إسنادی البخاری رجالہ رجال الصحیح غیر علی بن علی الرفاعی وهو ثقة .

حاصل یہ کہ دعائیں تو ضرور قبول ہوتی ہیں لیکن قبولیت کی شکلیں مختلف ہیں۔ اس لئے بندہ کا فرض ہے کہ اللہ تعالیٰ سے مانگتا رہے اور پورا اطمینان رکھے کہ اللہ تعالیٰ اس کے حق میں بہتر معاملہ فرمائیں گے۔ واللہ اعلم۔

ہفتہ وار مجلس درود و دعا کے اہتمام کا حکم:

سوال: ہمارے شہر میں ہماری مسجد میں ہفتے میں ایک رات نماز عشاء کے بعد ہم لوگ درود شریف کا پروگرام منعقد کرنا چاہتے ہیں جس کی صورت حال یہ ہوگی۔

(۱) امام صاحب پہلے درود و سلام کے کچھ فضائل حاضرین کو سنائیں گے۔

(۲) پھر آواز بلند درود و سلام پڑھیں گے۔

(۳) اس کے بعد اجتماعی طور پر دعا ہوگی۔

کیا اس طرح کی مجلس رکھنا جائز ہے یا نہیں؟ کیا اس کو بدعت کہنا صحیح ہے یا نہیں؟ ہمارے ہاں بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ بدعت ہے کیا ان کا یہ کہنا صحیح ہے یا نہیں؟

الجواب: کفایت المفتی میں ہے:

سوال: ہر جمعرات کو ایک جگہ پر جمع ہو کر درود شریف کا ختم سوا لاکھ کا مسلمانوں کی بہبودی کے لئے پڑھ کر دعا

مانگنا کیسا ہے۔ اس مجمع میں شریک ہونا اور درود پڑھنا چاہئے یا نہ پڑھنا چاہئے؟

جواب: ایسے اجتماع کا التزام کرنا بے اصل ہے درود شریف فرداً فرداً پڑھنے کا بہت ثواب ہے۔

سوال: چند لوگوں کا مجتمع ہو کر زور زور سے درود پڑھنا یا ذکر کرنا کیسا ہے؟

جواب: اس طرح جماعت بنا کر درود پڑھنا ثابت نہیں، اس لئے ایسی ہیئت کا التزام نہ چاہئے۔ بطور خود درود شریف جس قدر پڑھا جائے موجب ثواب ہے اور زور سے پڑھنا بھی جائز ہے بشرطیکہ کسی نماز پڑھنے والے یا مریض کو تکلیف نہ ہو۔
نیز صفحہ ۱۱۹ پر ہے:

نماز عشاء کے بعد روزانہ درود پڑھنے کو لازم کر لینا بھی درست نہیں ہے۔ جو لوگ فارغ ہوں اور خوشی سے اور اخلاص سے پڑھنا چاہیں وہ پڑھیں اور جو نہ پڑھنا چاہے اس پر کوئی دباؤ اور جبر نہ کیا جائے۔ (کفایت المفتی: ۱۰۰/۲)۔
مذکورہ کتب فتاویٰ سے معلوم ہوا کہ ایسی مجالس کا التزام اور اہتمام اس طور پر کہ اس میں شریک ہونے کے لئے لوگوں پر دباؤ اور جبر سے کام لیا جائے ناجائز اور بدعت ہے۔ ہاں اگر اس کا التزام نہ کیا جائے بلکہ جو لوگ خوشی سے شرکت کرنا چاہتے ہوں وہ شریک ہوں اور جو نہ شریک ہو اس پر الزام یا دباؤ نہ ہو تو کوئی حرج نہیں اور بہتر یہ ہے کہ وقت کی تخصیص بھی نہ کریں کبھی دوسرے اوقات میں بھی پڑھ لیا کریں اور صرف ایک آدمی کے پڑھنے کے بجائے بہتر صورت یہ ہے کہ سب حاضرین آہستہ آواز سے پڑھیں اور اختتام پر اجتماعی دعا کر لی جائے۔
اس موقع پر بدعت کی حقیقت کو بھی سمجھ لینا چاہئے تاکہ امور بدعت سے بچنا آسان ہو۔
کفایت المفتی میں ہے:

”بدعت وہ کام ہے جو قرآن و ثلاثہ مشہود لہا بالخیر میں نہ ہوا ہو اور نہ اس کی اصل پائی جائے اور اس کو دین کا کام سمجھ کر کیا جائے یا چھوڑا جائے تو یہ کرنا یا اس کے چھوڑنے کو دین کا کام سمجھ کر چھوڑنا بدعت ہے۔ (کفایت المفتی: ۱۶۶/۱)۔
معمر کے سنت و بدعت میں ہے:

اس کے علاوہ ایک چیز یہ بھی ہے کہ جس کو شریعت نے لازم قرار نہ دیا ہو یا کسی وقت کے ساتھ خاص نہ کیا ہو اس کو لازم کر لینا اور کسی دن تاریخ کے ساتھ خاص کر لینا۔ چنانچہ اسی کو اصطلاحاً ”العزم مالا یلزم“ یعنی جو لازم نہ ہو اس کو لازم کر لینا بھی کہتے ہیں۔“ (معمر کے سنت و بدعت، ص ۱۵۸)

اس تعریف سے معلوم ہوا کہ کوئی ایسا کام کرنا جس کی اصل قرون مشہود لہا یا لئیر میں نہ ہو اور اس کو دین اور ثواب کا کام سمجھ کر کیا جائے اور ان چیزوں میں التزامات، تنقیدات اور تخصیصات کرنا جس کو شریعت نے لازمی قرار نہیں دیا۔ یہ سب بدعت میں داخل ہیں اور یہی چیزیں بریلویوں کے مروجہ صلوٰۃ و سلام میں پائی جاتی ہیں۔ اور ان کی تفصیل یہ ہے۔

(۱) درود شریف کے لئے وقت کی تخصیص۔

(۲) مکان کی تخصیص۔

(۳) اجتماعی ہیئت کی تخصیص۔

(۴) صورت امامت کی تخصیص۔

(۵) تہا پڑھنے کی تخصیص۔

(۶) پاؤں بلند پڑھنے کی تخصیص۔

(۷) ان سب امور کا التزام۔

(۸) پھر یہ عقیدہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لاتے ہیں۔

ان میں سے ہر فعل مستقل بدعت ہے اس لئے کہ شریعت مطہرہ میں درود شریف کے لئے ان قیود و تخصیصات کا کوئی ثبوت نہیں معلوم ہوا کہ یہ مروجہ طریقہ من گھڑت ہے اور من گھڑت چیزوں کو دین سمجھنا اور ثواب کی امید رکھنا بدعت ہے۔ اس مروجہ طریقہ کا ثبوت نہ تو صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ہے نہ تابعین سے نہ تبع تابعین سے اور نہ بزرگان دین اور سلف صالحین سے۔ ہاں اگر درود کی مجلس ایسی رکھی جائے جس میں کوئی بات خلاف شرع نہ ہو اور مذکورہ قیودات، و تخصیصات اور التزامات سے خالی ہو اور لوگوں کو شریک ہونے پر مجبور نہ کیا جائے تو گنجائش ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ اگر عشاء کے بعد کی تخصیص لوگوں کی سہولت کے لئے ہے اس لئے نہیں کہ عشاء کے بعد زیادہ ثواب ملتا ہے یا یہ دین کا جز ہے پھر اجتماعی طور پر پڑھنا بھی لوگوں کے شوق دلانے اور ترغیب کے لئے ہوتا ہے اور آسانی کے لئے ہے جیسے وعظ و نصیحت کے لئے کوئی دن مقرر کیا جائے اور مقصد یہ نہ ہو کہ اس دن زیادہ ثواب ملے گا۔

بلکہ سہولت کے لئے ہو تو یہ بدعت نہیں ہے۔ نیز صوفیہ کے اذکار بھی بدعت نہیں۔ کیونکہ علاج کے طور پر کثرت ذکر کی عادت ڈالنے کے لئے ہیں اس خاص ہیئت کو مقصود اور دین کا جز نہیں سمجھا جاتا۔ واللہ اعلم۔

مجلس کے اختتام پر اجتماعی دعا کا ثبوت:

سوال: عام لوگوں کی عادت ہے کہ مجلس کے اختتام پر اجتماعی دعا کرتے ہیں، چاہے وعظ کی مجلس ہو یا نکاح کی یا دعوت و تبلیغ کی، شرعاً اس کا ثبوت ہے یا نہیں؟

الجواب: مجلس کے اختتام پر استغفار اور دعا کا ثبوت حدیث میں ملتا ہے، ترمذی شریف کی روایت میں ہے کہ نبی کریم ﷺ جب مجلس سے اٹھتے تو ان الفاظ سے دعا فرماتے: ”اللھم اقسّم لنا من خشیتک الخ“ نیز حضرت انس رضی اللہ عنہ جب قرآن پاک ختم کرتے تو اپنے گھروالوں کو جمع کر کے دعا فرماتے، نیز آنحضرت نے عورتوں کو مجلس خیر اور مسلمانوں کی اجتماعی دعا میں شرکت کی اجازت مرحمت فرمائی، اور بخاری شریف ۱/۴ پر تعزیتی بیان کرنے کے بعد دعا کا ذکر ہے، نیز مستدرک حاکم میں بھی اجتماعی دعا کا ذکر ہے۔ مختصر دلائل حسب ذیل درج ہیں:

ترمذی شریف میں ہے:

عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال قلما کان رسول اللہ ﷺ یقوم من المجلس حتی یدعو بہؤلاء الکلمات لأصحابہ: ”اللھم اقسّم لنا من خشیتک الخ“۔ (ترمذی شریف: ۱۸۸/۲)۔

وقال الإمام الترمذی: هذا حدیث حسن غریب. قلت: وفيہ عبید اللہ بن زحوا الافریقی. قال ابن حجر: صدوق یخطئ، وضعفہ أحمد وقال النسائی: لا بأس بہ. الأذکار میں ہے:

عن قتادة التابعی الجلیل الامام صاحب أنس رضی اللہ عنہ قال: کان أنس بن مالک رضی اللہ عنہ إذا ختم القرآن جمع أهلہ ودعا. (الأذکار للنووی، ۹۷)۔

بخاری شریف میں ہے:

باب شہود الحائض العیدین ودعوة المسلمین: عن یوب عن حفصۃ قالت کنا نمنع عواتقنا أن یخرجن فی العیدین... ولتشهد الخیر ودعوة المسلمین الحدیث. (بخاری شریف ۴۶/۱).

علامہ شبیر احمد عثمانی اس حدیث کے ذیل میں فرماتے ہیں:

آپ نے ارشاد فرمایا کہ عورت کو چاہئے کہ وہ مجلس خیر اور مسلمانوں کی دعا میں شریک ہوں مثلاً مجلس وعظ، نماز استسقاء اور خسوف اور خسوف کی نمازیں یا دعا کی اجتماعی صورت غرض عورت نیکی کے ہر موقع پر شرکت کر سکتی ہے۔ (فضل الباری شرح صحیح البخاری: ۴۹۲/۲)۔

تفسیر ابن کثیر میں ہے:

وقوله ﴿وَاسْتَغْفِرُوا لِلَّهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ کثیراً ما یأمر الله بذكره بعد قضاء العبادات ولهذا ثبت فی صحیح مسلم أن رسول الله ﷺ كان إذا فرغ من الصلاة يستغفر الله ثلاثاً. (تفسیر ابن کثیر: ۲۶۰/۱)۔

نماز ایک بڑی اور اہم عبادت ہے اس کے بعد استغفار اور دعا ثابت ہے۔ ملاحظہ ہو: مسلم شریف میں ہے:

كان رسول الله ﷺ إذا فرغ من الصلاة قال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وهو على كل شيء قدير اللهم لا مانع لما أعطيت الخ. (صحیح مسلم: ۲۱۸/۱)۔ صحیح ابن حبان میں ہے:

كان رسول الله ﷺ إذا فرغ من الصلاة قال: اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت الخ. (صحیح ابن حبان: ۳۷۲/۵، ۲۰۲۵)۔ قال الشيخ شعيب: اسنادہ صحیح علی شرط مسلم. (رقم: ۲۰۲۵)۔ مستدرک حاکم میں ہے:

عن حبيب بن مسلمة الفهري و كان مجاب الدعوة أنه أمر على جيش فدرّب

الدروب فلما أتى العدو قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا يجتمع مألفيدعو بعضهم و يؤمن البعض الا أجا بهم الله الخ. (المستدرک لحاکم: ۳/۳۴۷، والمعجم الكبير رقم: ۳۵۳۶).

قال الهيثمي: رواه الطبرانی ورجاله رجال الصحيح غير ابن لهيعة وهو حسن الحديث. قلت: روى عنه أبو عبد الرحمن المقرئ، وهو عبد الله بن يزيد المصري من العبادة الثلاثة المشهورة فحدث ابن لهيعة حسن أو صحيح إذا روى عنه العبادة الثلاثة، لكن ابن هبيرة لم يدرك حبيباً، فالإسناد منقطع. خلاصہ یہ ہے کہ مجلس کے اختتام پر اجتماعی دعا ثابت ہے اور یہ اقرب الی الاجابت ہے، لیکن جہاں خصوصیت سے یہ دعا ثابت نہ ہو اس کو سنت سمجھ کر نہیں کرنا چاہئے۔ واللہ اعلم۔

تبیحات کو دانوں پر شمار کرنے کا ثبوت:

سوال: تبیحات کو تسبیح کے دانوں پر شمار کرنے کا احادیث میں ثبوت ہے یا نہیں؟ اور بعض حضرات اشکالات کرتے ہیں اس کا کیا جواب ہے؟

الجواب: بہت ساری روایات میں تبیحات کو تسبیح کے دانوں پر شمار کرنے کا ثبوت ملتا ہے۔ ملاحظہ ہو:

حدثنا علي بن حمشاد العدل ثنا هشام بن علي السدوسي ثنا شاذ بن فياض ثنا هاشم بن سعيد عن كنانة عن صفية قالت دخل علي رسول الله ﷺ وبين يدي أربعة آلاف نواة اسبح بهن فقال يا بنت حبي ما هذا قلت اسبح بهن قال قد سبحت منذ قمت علي رأسك أكثر من هذا قلت علمني يا رسول الله قال قلولي سبحان الله عدد ما خلق من شيء. هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. قال الذهبي صحيح (المستدرک علی الصحيحین: ۱/۵۴۷).

(وله شاهد من حديث المصريين بإسناد أصح من هذا)

حدثناه اسماعيل بن احمد الجرجاني ثنا محمد بن الحسن بن قتيبة العسقلاني ثنا حرملة بن يحيى أنبأنا وهب أخبرني عمرو بن الحارث أن سعيد بن أبي هلال حدثه عن

عائشہ بنت سعد بن ابی وقاصؓ عن ابیہا انہ دخل مع النبی ﷺ علی امرأة و بین یدیهما نوى او حصی فقال اخبرک بما هو ایسر علیک من هذا و افضل قولی سبحان اللہ عدد ما خلق فی الارض تسبح فقال سبحان اللہ عدد ما بین ذلك و سبحان اللہ عدد ما هو خالق واللہ اکبر مثل ذلك و الحمد لله مثل ذلك ولا اله الا اللہ مثل ذلك ولا قوة الا باللہ مثل ذلك قال الذہبی صحیح . (المستدرک عنی الصحیحین: ۱/ ۵۴۸)۔

مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے:

حدثنا ابن علیہ عن الجریری عن ابی نضرۃ عن رجل من الطفاوة قال: نزلت علی ابی هریرۃؓ و معہ کیس فیہ حصی او نوى فیقول: سبحان اللہ، سبحان اللہ، حتی اذا نفذ ما فی الکیس القاه الی جاریۃ سوداء فجمعتہ ثم دفعته الیہ . (مصنف ابن ابی شیبہ: ۵/ ۲۱۷/ ۷۷۴۳)۔

قال الشیخ محمد عوامہ: الطفاوی، مجهول . (تعقیق الشیخ محمد عوامہ علی المصنف ۵/ ۹۵/ ۷۳۳۱)۔
نیل الاوطار میں ہے:

أخرج أحمد عن یونس بن عبید عن أمہ قالت: رأیت أبا صفیۃ رجلاً من أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و کان خازناً قالت: فکان یسبح بالحصی . (نیل الاوطار: ۲/ ۳۲۷، باب جواز عقد التسبیح بالید و عدہ بالنوى، إدارة القرآن)۔
نیز مذکور ہے:

عن نعیم بن محبریز بن ابی هریرۃ عن جدہ ابی هریرۃؓ انہ کان له خیط فیہ الفا عقدۃ فلما ینام حتی یسبح بہ و عن جابر عن امرأة حدثتہ عن فاطمۃ بنت الحسین بن علی بن ابی طالب أنها کانت تسبح بخیط . (نیل الاوطار: ۲/ ۳۲۷، باب جواز عقد التسبیح بالید و عدہ بالنوى، إدارة القرآن)۔
مرقات میں ہے:

هذا اصل صحیح لتجويز السبحۃ لتقیریرہ صلی اللہ علیہ وسلم تلک المرأة فانہ فی معناها اذ لا فرق بین المنظومة و المنثورة فیما یعد بہ و لا یعتد بقول من عدها بدعۃ و قد قال

المشاہخ أنها سوط الشيطان. (مرقاۃ المفاتیح: ۱۱۴/۵).

مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے:

عن مولاة لسعد: أن سعداً كان يسبح بالحصي والنوى. (مصنف ابن ابی شیبہ: ۲۱۷/۵)

(۷۷۴۱).

(شیخ البانی تسبیح لینے کو ناجائز کہتے ہیں اس مسئلہ میں ان کے اور شیخ عبداللہ الهریری الحسینی کے درمیان تحریری مباحثات ہوئے، شیخ ہریری کے اس سلسلہ میں دوسرے مطبوع ہیں ”التعقب الحثی“، اور ”نصرة التعقب الحثی علی من طعن فيما صح من الحديث“۔

إشکالات:

۱۔ منها: ان فی اتخاذ السبحة شبهة الرياء والسمة فيجب اجتنابها وترك الاخذ

بها.

جوابہ: ان اتخاذها اذا كان مفضياً الى الرياء فلا ريب في الامتناع عنها وكذلك كل

تطوع او مباح اذا افضى الى الرياء واجب الامتناع.

ولا كلام فيه انما الكلام اذا خلا عن هذه الشبهة لاسيما اذا اقترن به التشبه بالاجلة.

واما في هذا الزمان فالتسبيح علامة التأخر والتخلف عند عامة الناس فاي تفاخر يوجد فيه.

۲۔ منها: انه لو كان فيه حسن ما لاتخذها النبي ﷺ وهدى اصحابه اليها واذ ليس

فليس.

وجوابہ: انه ليس كل ما لم يفعله النبي ﷺ بنفسه فهو ليس بحسن، فان ما رغب اليه،

او قرر عليه، او على نظير له اوجد بين يديه ايضاً حسن. (اذ لم يؤسس الجامعات ولا ترتب

منهج الدراسات ولا نظم نظام الاجازات والتخصصات). (ماخوذ من نزهة الفكر ص ۲۶) والتقريب

ايضاً حديث وقد ثبت تقريره للسبحة كما مر.

۳۔ ان بعض الفقهاء قد حكم على ان مطلق العد بدعة.

وجوابہ: انه ليس بدعة لان له اصلا وهو تسبيح بعض الصحابة بالحصی. (مع تقریر رسول اللہ ﷺ). (الفتاویٰ المهمة لفضيلة الشيخ محمد صالح العثيمين ص ۸۹۴).

۴۔ قال الشيخ الالبانی (كان يسبح بالحصی) موضوع. (الضعيفة ۴۷/۳).

وجوابہ: ان الامام احمد ذكره بسند آخر.

اخرج احمد في الزهد: نا عفان نا عبد الواحد بن زياد عن يونس بن عبيد عن امه قالت رأيت ابا صفية رجل من اصحاب رسول الله ﷺ وكان جارنا قالت فكان يسبح بالحصی. (تزہة الفكر فی سبحة الذكر ص ۱۱).

۵۔ قال الالبانی: مرابن مسعود بامرأة معها تسبيح تسبح به فقطعه والقاه ثم مر برجل يسبح بحصا فضربه برجله ثم قال لقد سبقتم ركبتم بدعة ظلماً ولقد غلبتم اصحاب محمد ﷺ علماً. وسنده الى الصلت صحيح وهو ثقة من اتباع التابعين. (الضعيفة: ۱۱۲/۱).

البدع لابن وضاح میں ہے:

نا اسد عن جرير بن حازم، عن الصلت بن بهرام قال: ”مرابن مسعود بامرأة معها تسبيح تسبح به، فقطعه والقاه، ثم مر برجل يسبح بحصا، فضربه برجله ثم قال لقد سبقتم، ركبتم بدعة ظلماً، ولقد غلبتم اصحاب محمد ﷺ علماً.

وجوابہ: ۱۔ ان الحديث منقطع لان الصلت ما لقي ابن مسعود.

۲۔ وكان يذكر بالارحاء. (الجامع في السرح والتعديل ۱/۴۰۰، بولسان الميزان ۴/۳۲۶۔ تہذیب التہذیب: ۴/۳۹۷).

راوی ثقہ ہے لیکن اثناء ثابت نہیں اور مرجح ہونے کی تہمت ہے۔

۳۔ كان عبد الله يكره العد ويقول ايمن على الله حسناته؟

عن عقبة قال سألت ابن عمر عن الرجل يذكر الله ويقعد؟ فقال يحاسبون الله؟. (مصنف ابن ابی شیبہ ۵/۲۲۰).

اس میں ریاکاری کے لئے شمار کرنے کی ممانعت ہے۔ یا عبد اللہ بن مسعود کی ذاتی رائے تھی۔

۶۔ قال الشيخ الالبانی : ان الناس قد تغفوا فی الابتداء بهذه البدعة... وبعضهم یعدبها وهو یحدثک او یستمع لحديثک. (الضعیفۃ: ۱/۱۱۷).

وجوابہ: ان الغفلة لیست بمخصوصة بالسبحة فقط بل تعرض کل عمل.

اکثر و بیشتر تسبیح یا دوہانی کا ذریعہ ہوتی ہے اس لئے اس کو ”مذکرہ“ کہتے ہیں

خلاصہ یہ ہے کہ تسبیح کا ثبوت بہت ساری روایات میں ملتا ہے اور علامہ ابن تیمیہ کا اشکال اپنے اہل زمانہ پر پڑی ہے جنہوں نے اس کو اپنا شعار بنالیا تھا، ورنہ خود فرماتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

واما عده بالنوی والحصى ونحو ذلك فحسن، وكان من الصحابة من يفعل ذلك وقد رأى النبی صلی اللہ علیہ وسلم أم المؤمنین تسبح بالحصى، وأقرها علی ذلك، وروی أن أباهريرة كان یسبح به.

واما التسبیح بما یجعل فی نظام الخرز وغيره، فمن الناس من کرهه ومنهم من لم یکرهه، وإذا احسنت فیہ النية فهو حسن. (فتاویٰ ابن تیمیہ: ۲۲/۵۰۶).

قال السيوطی: ولم ینقل عن احد من السلف ولا من الخلف المنع من جواز عد الذكر بالسبحة. (المنحة فی السبحة ص ۷۔ نیل الاوطار ۲/۳۲۸)۔ واللہ اعلم۔



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی:

﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ
وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾

بَاب ﴿۳﴾

دعوت و تبلیغ کا بیان

عن أبي سعيد الخدري قال:

سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:

”من رأى منكراً منكرأ فليخبره بيده،

فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه

وذلك أضعف الإيمان“.

(رواه مسلم)

باب.... (۳)

دعوت و تبلیغ کا بیان

اللہ کے راستے میں تضعیفِ اجر کا حکم:

سوال: تبلیغی جماعت میں جانے والے حضرات کی نماز کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کی ایک نماز کا ثواب ۴۹ کروڑ ہے اس کا ثبوت ہو تو بتلا دیجئے اور اگر کوئی ثبوت ہے تو کیا تبلیغ میں جانے والے کی نماز کا ثواب مسجد الحرام کی نماز سے بھی زیادہ ہے، کیونکہ مسجد الحرام میں ایک نماز کا ثواب ایک لاکھ ہے؟

الجواب: تبلیغی حضرات جو بات کہتے ہیں یہ ان کی خصوصیت نہیں بلکہ عام ہے، جو بھی اللہ کے راستہ میں نکلے خواہ جہاد کے لئے، طلب علم کے لئے یا حج و عمرہ کے لئے، یا کسی اور دینی نسبت سے وہ اس ثواب کا مستحق ہوگا اسی طرح یہ فضیلت ایک روایت سے نہیں لی گئی بلکہ دو حدیثوں کو ملا کر تبلیغی حضرات یہ بات کہتے ہیں۔
پہلی حدیث:

”عن جماعة من الصحابة مرفوعاً: من أرسل بنفقة في سبيل الله... ومن غزى بنفسه في سبيل الله وأنفق في وجه ذلك فله بكل درهم سبع مائة ألف درهم، ثم تلا هذه الآية

واللہ یضاعف لمن یشاء“۔ (رواہ ابن ماجہ باب فضل الفقہ فی سبیل اللہ، ص ۱۹۸)۔

قلت: إسناده ضعيف؛ فيه: الخليل بن عبد الله وهو مجهول.

وقال بشار عواد: إسناده ضعيف لأجل الخليل بن عبد الله... الخ. (مسند ابن ماجہ بتعقیق

بشار عواد: ۵۶/۴)۔

وبا لجملة فالحديث ضعيف لكن يعمل به في فضائل الأعمال .

یعنی جس نے اللہ کی راہ میں اپنی جان سے جہاد کیا اور اللہ کے راستہ میں ایک درہم بھی خرچ کیا تو اس کو ہر درہم کے بدلہ سات لاکھ درہم کا ثواب ملے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ راہِ خدا میں ایک درہم کا خرچ کرنا سات لاکھ درہم خرچ کرنے کے برابر ہے۔

تنبیہ: لیکن قابل اشکال بات یہ ہے کہ حدیث شریف میں ”غزی“ کا لفظ ہے جو خاص معنی یعنی میدانِ کارزار میں دشمن پر حملہ آور ہونے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، لہذا اس کو دیگر معانی مثلاً دعوت و تبلیغ، طلبِ علم وغیرہ میں استعمال کرنا غالباً مناسب نہیں معلوم ہوتا۔

یہ اشکال مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی صاحبؒ نے فرمایا ہے۔

ملاحظہ ہو حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحبؒ فرماتے ہیں:

اگر ان دونوں حدیثوں کو قابل استدلال تسلیم بھی کر لیا جائے تو چونکہ ان میں سے ایک روایت میں ”من غزی بنفسه“ کی تصریح ہے، اس لیے اس موقع پر فی سبیل اللہ میں عموم مراد لے کر اس فضیلت کو دین کے دوسرے شعبوں کے لیے عام و شامل ماننے کی کوئی گنجائش نہیں، بلکہ یہ فضیلت صرف غزوہ کرنے والے یعنی کفار کے خلاف برسرِ پیکار مجاہدین کے ساتھ خاص ہوگی۔ (احسن الفتاویٰ: ۱۸۳/۹)۔

اہل لغت کے چند اقوال ملاحظہ ہو:

القاموس المحیط میں ہے:

غزاه وغزواً أرادہ وطلبہ وقصدہ والعدو: سار إلى قتالهم وانتہابہم، غزواً وغزواناً

وغزاً و غزوة. (القاموس المحيط: ۱/۶۹۸، نو کذا فی المعجم الوسيط، ص: ۶۵۲)۔

وفی المحيط الأعظم (۳۸/۶): الغزو: السير إلى قتال العدو وانتهابه.

لیکن بخاری شریف کی حدیث ”من جهز غازياً في سبيل الله فقد غزى ومن خلف غازياً في سبيل الله فقد غزى“ (۵۹۸/۱) سے پتہ چلتا ہے کہ کبھی کبھی غزوہ غیر قتال میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

دوسری حدیث:

عن سهل بن معاذ عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: إن الصلاة والصيام والذكر يضاعف على النفقة في سبيل الله ﷻ بسبع مائة ضعف“.

رواه أبو داؤد: (۳۳۸/۱) بساب فی تضعیف الذکر فی سبیل اللہ عزوجل، ط: سعید، والحاكم (رقم: ۲۴۱۵)، وقال: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي، وأخرجه البيهقي في ”الكبرى“ (۱۷۲/۹).

قلت: إسناده ضعيف؛ فيه: زبان بن فائد المصري، قال أحمد: أحاديثه منكبر. وقال ابن معين: شيخ ضعيف. وقال ابن حبان: منكر الحديث جداً يتفرد عن سهل بن معاذ بنسخة كأنها موضوعة لا يحتج به. وقال الساجي: عنده منكبر. (تهذيب التهذيب: ۳/۲۷۴/۲۰۶۷).

(۲) وسهل بن معاذ بن أنس الجهني، قال ابن معين: ضعيف. قلت (ابن حجر):

لا يعتبر حديثه ما كان من رواية زبان بن فائد عنه وذكره في الضعفاء فقال: منكر الحديث جداً. (تهذيب التهذيب: ۴/۲۳۴/۲۷۶۰، وتحريير التقریب، ج ۲).

وقال المناوي: وهو حديث ضعيف لضعف زبان بن فائد. (التيسير بشرح الجامع الصغير

لمناوي: ۱/۵۹۲/۲۴۹۸).

وبالجملة فالحديث ضعيف لكن يعمل به في فضائل الاعمال.

یعنی اللہ کے راستے میں نماز، روزہ اور ذکر کا ثواب اللہ کے راستے میں خرچ کے مقابلہ میں سات سو گناہ زیادہ ہے۔ اس سات لاکھ کو سات سو سے ضرب دیں تو ۳۹۰ ملین یعنی ۳۹ کروڑ بن جاتے ہیں اس ۳۹ کروڑ والی روایت کی یہ حقیقت ہے۔

پھر اس ۳۹ کروڑ کے ثواب میں اور مسجد الحرام کے ثواب میں کوئی تقابیل مقصود نہیں ہے، جیسا کہ اگر کہا

جائے کہ فلاں شخص سب سے بہتر ہے، تو اس بات سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ صحابہ سے بھی بہتر اور افضل ہو گیا؛ کیوں کہ دونوں میں کوئی تقابل مقصود نہیں ہے۔ اسی طرح یہاں جو ثواب بیان ہوا اس میں اور مسجد الحرام کے ثواب میں کوئی تقابل نہیں۔

تاہم اگر تقابل کیا جائے تو ایک روایت کے مطابق مسجد حرام کا ثواب ایک لاکھ سے زیادہ بنتا ہے۔ ملا علی القاریؒ نے شرح مشکوٰۃ میں ایک حدیث کے ذیل میں لکھا ہے:

”قال رسول الله ﷺ: صلاة الرجل في بيته بصلاة أى تحسب بصلاة واحدة وصلاته في مسجد القبائل بخمس وعشرين صلاة أى بالإضافة إلى صلاة في بيته لا مطلقاً وصلاته في المسجد الذي يجمع فيه بخمس مائة صلاة أى بالنسبة إلى مسجد الحي وصلاته في المسجد الأقصى بخمسين ألف صلاة أى بالنسبة إلى ما قبله وصلاته في مسجد في بخمسين ألف صلاة أى بالإضافة إلى ما يليه وصلاته في المسجد الحرام بمائة ألف أى بالنسبة إلى مسجد المدينة على ما يدل عليه سياق الكلام فيحتاج إلى ضرب الأعداد في بعض فإنه ينتج مضاعفة كثيرة“. (المرقاۃ: ۲/۲۲۸)۔

نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ آدمی کی نماز اپنے گھر میں ایک نماز ہے یعنی ایک نماز کا حساب ہوگا اور محلہ کی مسجد میں ۲۵ نمازیں یعنی گھر کی نماز کے مقابلہ میں، مطلقاً نہیں۔ اور اس کی نماز جامع مسجد میں ۵۰۰ نمازیں یعنی بنسبت ما قبل کے اور اس کی نماز میری مسجد میں ۵۰،۰۰۰ ہزار نمازیں بنسبت ما قبل کے اور اس کی نماز مسجد الحرام میں ایک لاکھ نمازیں یعنی مسجد نبوی کے مقابلہ میں، پس ضروری ہے کہ بعض اعداد کو بعض میں ضرب دیا جائے تو نتیجہ بہت اضافہ کے ساتھ سامنے آئے گا۔

چنانچہ ضرب و حساب درج ذیل ملاحظہ فرمائیں:

گھر میں: ۱ (ایک)

محلہ کی مسجد: ۲۵۔

جامع مسجد: ۲۵ × ۵۰۰ = ۱۲۵۰۰۔

مسجد اقصیٰ: $۶۲۵,۰۰۰,۰۰۰ = ۵۰,۰۰۰ \times ۱۲۵۰۰$ ۔

مسجد نبوی: $۳۱۲۵۰,۰۰۰,۰۰۰,۰۰۰ = ۵۰,۰۰۰ \times ۶۲۵,۰۰۰,۰۰۰$ ۔

مسجد حرام: $۳۱۲۵۰,۰۰۰,۰۰۰,۰۰۰,۰۰۰ = ۱۰۰,۰۰۰ \times ۳۱۲۵۰,۰۰۰,۰۰۰,۰۰۰$ ۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر میں نماز پڑھے تو ایک نماز کا ثواب ملتا ہے اور اگر اپنے محلہ کی مسجد میں نماز پڑھے تو اس سے ۲۵ گنا زیادہ ثواب ملتا ہے اور اگر جامع مسجد میں نماز پڑھے تو اس کو (۲۵ \times ۵۰۰۰ مساوی ۱۲۵۰۰) ثواب ملتا ہے اور اگر مسجد اقصیٰ میں نماز پڑھے تو اس کو (۵۰۰۰۰ \times ۱۲۵۰۰) مساوی ۶۲۵۰۰۰,۰۰۰ (۶۲۵۰۰۰,۰۰۰) ثواب ملتا ہے اور اگر مسجد نبوی میں نماز پڑھے گا تو اسے (۵۰۰۰۰ \times ۶۲۵,۰۰۰,۰۰۰) مساوی ۳۱,۲۵۰,۰۰۰,۰۰۰ (۳۱,۲۵۰,۰۰۰,۰۰۰) ثواب ملے گا اور اگر مسجد حرام میں نماز پڑھے گا تو اسے (۱۰۰,۰۰۰ \times ۳۱۲۵۰,۰۰۰,۰۰۰,۰۰۰) مساوی ۳,۱۲۵۰,۰۰۰,۰۰۰,۰۰۰ (۳,۱۲۵۰,۰۰۰,۰۰۰,۰۰۰) ثواب ملے گا۔

یعنی ۳۱-۳۵ قدم ثواب ملے گا۔ یاد رہے کہ سو ہزار کا ایک لاکھ اور سو لاکھ کا ایک کروڑ اور سو کروڑ ایک ارب اور سو ارب ایک کھرب اور سو کھرب ایک پدم اور سو پدم کا ایک قدم ہوتا ہے اور سو قدم کا ایک سیکھ، اب آپ اندازہ لگائیں کہ مسجد حرام میں ایک نماز کا ثواب کتنا عظیم ہے جس کا اندازہ ہماری عقل نہیں کر سکتی اللہ تعالیٰ ہم سب کو یہ ثواب عطا فرمائیں۔ آمین۔ واللہ اعلم۔

تبلیغی حضرات پر اعتراض اور اس کا جواب:

سوال: بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿کنتم خیر امة اخرجت للناس﴾ میں ”لننا س“ عام ہے مسلمان اور کفار سب کو شامل ہے پھر تبلیغ والے کیوں صرف مسلمان کے پاس جاتے ہیں اور کفار کے پاس نہیں جاتے ہیں؟

الجواب: اول تو یہ کہ تبلیغی حضرات نے اس تبلیغ کے عظیم کام کو صرف مسلمانوں کے لئے خاص نہیں کیا بلکہ ان کی چلت پھرت اور اس کام کی برکت سے بے شمار غیر مسلموں کو اللہ تعالیٰ نے ایمان جیسی عظیم دولت سے

سرفراز فرمایا بالفرض اگر ہم مان لیں کہ کفار کے پاس نہیں جاتے تو بھی ان کا مسلمانوں کے پاس جانا اور کفار کے پاس نہ جانا یہ آیت کریمہ کے خلاف نہیں ہے، بلکہ اس عمل کے ثبوت میں بہت ساری احادیث موجود ہیں مثلاً نبی کریم ﷺ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کی طرف بھیجا، نیز صحابہ کی جماعت کو فہ کی طرف گئی مسلمانوں کی دعوت کے لئے اسی طرح حضرت عمرؓ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو صحابہ کی جماعت کے ساتھ اپنی خلافت کے زمانے میں کوفہ کی طرف روانہ فرمایا اور معقل بن یسار، عبداللہ بن مغفل اور عمران بن حصین بصرہ کی طرف تشریف لے گئے اور عبادہ بن صامت اور ابوالدرداءؓ شام کی طرف گئے اہل اسلام اور مسلمانوں کی دعوت کے لئے تھا۔

نیز مسلمانوں میں دعوت و تبلیغ کا فائدہ بنسبت غیر مسلموں کے جلدی ظاہر ہو جاتا ہے ﴿عس و تولی﴾ ان جاءہ الأعمیؑ میں اس طرف اشارہ موجود ہے کہ ابن امکتوم کا لحاظ رکھنا قریش کے متکبر سرداروں کے مقابلے میں بہتر اور مفید ہے۔

اس کے باوجود اگر کسی کو اشکال ہو تو ان حضرات نے کسی کو روکا تو نہیں ہر ایک اپنے طور پر جاسکتا ہے کفار کے پاس اور تبلیغ کر سکتا ہے راستہ کھلا ہے کوئی روک ٹوک نہیں ہے، لہذا ان حضرات کو مہم کرنا صحیح نہیں ہے۔
تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو:

(فتاویٰ محمودیہ: ۱/۴۵۲، و فتاویٰ رحیمیہ: ۶/۳۸۱، جماعت تبلیغ پر اعتراضات کے جوابات ص ۱۲، ودینی دعوت اور

تبلیغ کے اصول و احکام، و منتخب احادیث)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

دعوت و تبلیغ نہ کرنے پر جرم عظیم کا مرتکب قرار دینا:

سوال: تبلیغی حضرات فرماتے ہیں کہ امت نے دعوت کا کام چھوڑ کر جرم عظیم کیا اگر یہ فرض کفایہ ہو

اور بعض کر رہے ہیں تو جرم عظیم کی تلافی ہوئی یا نہیں؟ اور یہ کام مستحب، فرض کفایہ، فرض عین یا واجب ہے؟

الجواب: تبلیغ والوں کا مطلب یہ ہے کہ بعض جگہوں پر دعوت کا کام گھر گھر جا کر نہیں ہوا حالانکہ

وہاں دعوت کی اہلیت رکھنے والے لوگ موجود تھے اس لئے اپنی جگہوں پر جہاں ضرورت تھی اور کسی نے کام نہیں کیا جرم عظیم تھا، اور یہ کام فرض کفایہ ہے۔

قال الله تعالى: ﴿ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾ (النحل: ۱۲۵)۔

﴿قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني﴾ (يوسف: ۱۰۸)۔

﴿يُنَبِّئُ اَقِمِ الصَّلَاةَ وَاْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَاَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلٰى مَا اَصَابَكَ﴾ (لقمان:

۱۷)۔

بخاری شریف میں ہے:

وقال عليه الصلاة والسلام: ألا هل بلغت؟ قلنا: نعم! اللهم اشهد فليبلغ الشاهد

الغائب، فانه ربّ مبلغ يبلغه من هو أوعى منه. (بخاری رقم ۷۸۰۷)۔

ترمذی شریف میں ہے:

عن أبي بكر الصديق ؓ قال: يا ايها الناس انكم تقرأون هذه الآية ﴿يا ايها الذين امنوا

عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا هتديتم﴾ واني سمعت رسول الله ﷺ يقول: ان الناس

اذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه. (رواه الترمذی باب فی

نزول العذاب رقم: ۲۱۶۸)۔

التفسير المنير میں ہے:

ان الدعوة الى الاسلام ونشرها في افاق العالم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

من فروض الاسلام الكفائية. (التفسير المنير: ۴/۳۵، آل عمران، دار الفکر)۔

بیان القرآن میں مذکور ہے:

تفصیل اس مسئلہ کی یہ ہے کہ جو شخص امر بالمعروف نہی عن المنکر پر قادر ہو یعنی قرآن سے غالب گمان رکھتا ہے

کہ اگر میں امر نہی کروں گا تو مجھ کو کوئی ضرر معتد بہ لاحق نہ ہوگا اس کے لئے امور واجبہ میں امر نہی کرنا واجب

ہے... (۲) اور جو شخص بالمتنی المذکور قادر نہ ہو اس پر امر نہی کرنا امور واجبہ میں بھی واجب نہیں البتہ اگر ہمت

کرے گا تو ثواب ملے گا... پھر قادر کے ذمہ اس کا وجوب علی الکفایۃ ہے، اگر اتنے آدمی اس کام کو کرتے ہوں کہ بقدر حاجت کام چل رہا ہو تو دوسرے اہل قدرت کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ (بیان القرآن: ۱/۱۰۴)۔

نیز امام ابو بکر حصاصؒ نے احکام القرآن میں ذکر فرمایا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے:

قال الله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ قد حوت هذه الآية معنيين أحدهما: وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والآخر: أنه فرض على الكفاية ليس بفرض على كل أحد في نفسه إذا قام به غيره لقوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ﴾ وحقيقته تقتضي البعض دون البعض فدلّ على أنه فرض على الكفاية إذا قام به بعضهم سقط عن الباقيين، ومن الناس من يقول هو فرض على كل أحد في نفسه... والذي يدلّ على صحة هذا القول أنه إذا قام به بعضهم سقط عن الباقيين كالجهاد وغسل الموتى وتكفينهم والصلاة عليهم ودفنهم، ولولا أنه فرض على الكفاية لما سقط عن الآخرين بقيام بعضهم به... (أحكام القرآن: ۲/۲۹۷)۔

شرح ریاض الصالحین میں ہے:

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فرض كفاية، إذا قام به من يكفي حصل المقصود، وإذا لم يقم به من يكفي وجب على جميع المسلمين، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ... إلخ﴾. (شرح ریاض الصالحین للشیخ محمد بن صالح العثیمین: ۱/۴۸۳)۔

فتاویٰ محمودیہ میں مذکور ہے:

سوال: کیا تبلیغ فرض ہے؟

جواب: تبلیغ دین ہر زمانہ میں فرض ہے، اس زمانہ میں بھی فرض ہے لیکن فرض علی الکفایۃ ہے، جہاں جتنی ضرورت ہو اسی قدر اس کی اہمیت ہوگی، اور جس جس میں جیسی اہلیت ہو اس کے حق میں اسی قدر ذمہ داری ہوگی، امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی صراحت قرآن پاک میں ہے سب سے بڑا معروف ایمان ہے اور سب

سے بڑا منکر کفر ہے، ہر مومن اپنی اپنی حیثیت کے موافق مکلف ہے کہ خدائے پاک کے نازل فرمائے ہوئے دین کو حضرت رسول مقبول کی ہدایت کے موافق پہنچاتا رہے۔ (فتاویٰ محمودیہ: ۱۷/۲۳۶)۔

فتاویٰ حقانیہ میں مذکور ہے:

”تبلیغ دین فرض کفایہ ہے۔ خلق خدا کو اوامر کی دعوت دینا اور نواہی سے منع کرنا شرعاً فرض کفایہ ہے جو کہ بعض کے انجام دینے سے کل کا انجام فارغ ہو جاتا ہے، فرض عین کی رائے رکھنا خطا پر محمول ہے تاہم اپنے آپ کو رذائل سے پاک کرنا فرض عین ہے۔ (فتاویٰ حقانیہ ۲/۴۳۸)۔

کفایت المفتی میں مذکور ہے:

”تبلیغ فرض کفایہ ہے، فرض عین تو نہیں ہے مگر فرض کفایہ میں شبہ نہیں۔ (کفایت المفتی: ۳۳/۲)۔

مذکورہ بالا عبارات و نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ تبلیغ دین فرض کفایہ ہے، اور فرض کفایہ کا حکم یہ ہے کہ اگر بعض لوگ کر لیں تو باقی سے ساقط ہو جائے گا، اور اگر کوئی نہ کرے تو سب گنہگار ہوں گے۔

تو اس دعوت و تبلیغ کے مبارک کام کو چھوڑنا جرمِ عظیم ہے اگر سب چھوڑ دے تو سب قابلِ عقاب ہیں جیسا کہ حدیث شریف کے مفہوم سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ اگر کسی جگہ معاصی اور اللہ کی نافرمانی ہو رہی ہے اور وہاں کے لوگ (باوجود قدرت کے) اسے بند نہ کریں تو اللہ تعالیٰ کا عذاب سب پر آئے گا۔

ہاں بعض لوگوں کے اس کام کے کرنے سے جرمِ عظیم کی تلافی ہو جاتی ہے۔

جو حضرات اس بابرکت کام میں لگے ہوئے ہیں ماشاء اللہ بہت اچھے کام میں لگے ہیں۔

اور جو دیگر دین کے شعبوں سے منسلک ہیں انہیں بھی اپنے فرائض انجام دینے کے ساتھ ساتھ فارغ اوقات میں اس کام میں لگنا چاہئے، اللہ تعالیٰ ہم سب کو توفیق عطا فرمائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

دعوت و تبلیغ کے لئے گھر گھر جانا:

سوال: کیا دعوت و تبلیغ کے لئے گھر گھر جانے کا احادیث میں ثبوت ہے؟

الجواب: احادیث اور سیرت کی کتابوں سے پتہ چلتا ہے کہ حضور ﷺ لوگوں کو انفراداً و اجتماعاً دعوت دیتے تھے صرف گھر گھر جا کر نہیں بلکہ آپؐ کبھی طائف کبھی مکہ مکرمہ کے بازاروں میں تشریف لے جاتے نیز حج کے موسم میں بھی لوگوں کے پاس جاتے تھے اور دعوت و تبلیغ کرتے تھے۔ ملاحظہ ہو:

علامہ ابن قیم جوزیؒ فرماتے ہیں:

فخرج الى الطائف هو وزيد بن حارثة يدعو الى الله تعالى وأقام به أياما فلم يجيبوه و
آذوه وأخرجوه وقاموا له سباطين فرجموه بالحجارة حتى ادموا كعبيه فانصرف عنهم
رسول الله ﷺ ورجعاً الى مكة... (زاد المعاد: ۱/۹۸).

بخاری شریف میں ہے:

حديث ذهاب النبي ﷺ الى الطائف لدعوة الناس الى الهداية تحت كتاب بدء الخلق:
باب ذكر الملائكة: وفي التوحيد: باب وكان سميعا بصيرا وكذا في مسلم تحت كتاب
الجهاد: باب ما لقي النبي ﷺ من اذى المشركين والمنافقين: وفيه بعد أن اذى المشركون
رسول الله ﷺ اتاه جبريل ﷺ حتى يطبق على أهل الطائف أخشى مكة بأمر ربنا ولكن ما أراد
هذا نبينا ﷺ بل دعا لهم بالهداية والرشاد ومعرفة النور عن الضلالة ولقد استجاب الله
دعوته... (بخاری شریف: ۱/۴۵۸/۲۳۱۲۷/۱۰۹۹/۷۰۹۱/۲ مسلم شریف ۱۰۹/۲).

ثم ان نبينا كان يذهب الى الأسواق أيضا لدعوة الناس كما أنه ذهب الى بيوت الناس
لدعوتهم الى شريعتنا المطهرة وكان يسعى لاجراج الناس من الضلالة الى النور بدليل ما
أورده من الأقوال والأحاديث.

ابن کثیرؒ فرماتے ہیں:

قال الامام أحمد حدثنا ابراهيم بن أبي العباس حدثنا عبد الرحمن بن أبي الزناد عن
أبيه قال: أخبرني رجل يقال له: ربيعة بن عباد من بنى الدليل كان جاهليا فأسلم قال رأيت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الجاہلیۃ فی سوق ذی المجاز وهو یقول ”یا ایہا الناس قولوا لا الہ الا اللہ تفلحوا“ والناس مجتمعون علیہ ووراءہ رجل وضیء الوجه أحول ذو غدیرتین یقول: انه صابی کاذب یتبعہ حیث ذہب فسألت عنہ فقالوا: هذا عمہ أبو لہب ثم رواہ هو والبیہقی من حدیث عبد الرحمن بن أبی الزناد بنحوہ.

وقال البیہقی أيضا حدثنا أبو طاهر الفقیہ حدثنا أبو بکر محمد بن الحسن القطان حدثنا أبو الأزهر حدثنا محمد بن عبد اللہ الأنصاری حدثنا محمد بن عمر عن محمد بن المنکدر عن ربیعۃ الدیلی قال رأیت رسول اللہ ﷺ بذی المجاز یتبع الناس فی منازلہم یدعوہم الی اللہ ووراءہ رجل أحول تقد وجنتاہ وهو یقول یا ایہا الناس لا یغرنکم هذا عن دینکم و دین آباءکم قلت من هذا؟ قیل أبو لہب. (البدایہ والنہایہ: ۴۶/۳، باب الامر بإبلاغ الرسالة وخرجه الحاكم فی المستدرک: ۳۸/۴۲/۱ وقال: هذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ووافقه الذہبی).

والمقصود أن رسول اللہ استمر یدعوا الی اللہ تعالیٰ لیلًا ونہارًا سرا وجہارًا لا یصرفہ عن ذلك صارف ولا یردہ عن ذلك راد ولا یصدہ عن ذلك صاد یتبع الناس فی أُنْدِیتہم ومجامعہم ومحافلہم وفی المواسم ومواقع الحج یدعو من لقیہ من حر وعبد وضعیف وقوی وغنی وفقیر جمیع الخلق فی ذلك عندہ شرع سواء وتسلط علیہ وعلى من اتبعہ من آحاد الناس من ضعفائہم الأشداء الأقویاء من مشرکی قریش بالأذیۃ القولیۃ والفعلیۃ. (البدایہ والنہایہ: ۴۶/۳، باب الامر بإبلاغ الرسالة) واللہ اعلم۔

دو دو مل کر راستے کی دائیں جانب چلنے کا حکم:

سوال: دو دو مل کر راستے کی دائیں جانب چلنا کیا یہ سنت ہے؟

الجواب: بہت ساری احادیث سے ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ ہر چیز میں دینی جانب سے شروع

کرنے کو پسند فرماتے تھے کھانے پینے اور کپڑے پہننے میں اسی طرح جوتے پہننے میں نیز تمام اچھے افعال میں واقعی طرف پسند فرماتے تھے البتہ دو دو ملکر ساتھ چلنا اس کے خصوصی ثبوت کی ضرورت نہیں خصوصی دلیل کی ضرورت تب ہوتی ہے جب کہ کسی کام کو سنت سمجھا جاتا ہے اگر دو آدمیوں کے جانے کو سنت نہ سمجھے مصلحت سمجھے تو اس کے لئے خصوصی ثبوت کی ضرورت نہیں جیسے ہومیو پیتھک علاج کرانا، ہاں تبلیغ والے اسے سمجھ سکتے ہیں چلتے ہیں اس وجہ سے دو دو ساتھ چلتے ہیں اور اس میں ایک وقار اور شائستگی بھی معلوم ہوتی ہے جو کہ شریعت میں مطلوب ہے اور اس میں تہمت سے بھی دوری ہے۔ ملاحظہ ہو مسلم شریف میں ہے:

وحدثنا عبيد الله بن معاذ قال نا أبي قال نا شعبة عن الأشعث عن أبيه عن مسروق عن عائشة[ؓ] قالت كان رسول الله^ﷺ يحب التيمن في شأنه كله في تنعله وترجله وطهوره. (مسلم: ۱۳۲/۱).

فتح الملہم میں ہے:

قال عياض محبته ذلك تبركا باسم اليمين واطافة الخير لها قال تعالى ﴿وَنَادِيَانِ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ﴾ وقال تعالى ﴿أَصْحَابِ الْيَمِينِ﴾ وقال تعالى ﴿فَأَمَّا مَنْ أَوْتَى كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾

قوله "في شأنه كله" الخ الشأن الحال والخطب وتأكيده بلفظ كل يدل التعميم وقد خص من ذلك دخول الخلاء والخروج عن المسجد.

قال النووي: قاعدة الشرع المستمرة استحباب البداءة باليمين في كل ما كان من باب التكریم والتزيين وما كان بضدها استحباب فيها التياسر. (فتح الملہم: ۲/۷۲۳).

بخاری شریف میں ہے:

حدثنا حفص بن عمر قال حدثنا شعبة قال أخبرني أشعث بن سليم قال سمعت أبي عن مسروق عن عائشة[ؓ] قالت كان النبي^ﷺ يعجبه التيمن في تنعله وترجله وطهوره وفي شأنه كله. (بخاری: ۱/۲۹، باب التيمن في الوضوء والغسل).

فتح الباری میں ہے:

قوله (فی شأنہ کله)... قال الشيخ تقي الدين: هو عام مخصوص لأن دخول الخلاء و الخروج من المسجد ونحوهما يبدأ فيهما باليسار انتهى وتأكيد الشأن بقوله كله يدل على التعميم لأن التأكيد يرفع المجاز فيمكن أن يقال حقيقة الشأن ما كان فعلاً مقصوداً و ما يستحب فيه التيسار ليس من الأفعال المقصودة بل هي اما تروك و اما غير مقصودة. (فتح الباری: ۱/۲۷۰).

عمدة القاری میں ہے:

وقال الشيخ محي الدين: هذه قاعدة مستمرة في الشرع وهي أن ما كان من باب التكريم والتشريف كلبس الثوب والسراويل والخف ودخول المسجد والسواك و الاكتحال و تقليب الأظفار و قص الشارب و ترجيل الشعر و تنف الأبط و حلق الرأس و السلام من الصلاة و غسل أعضاء الطهارة و الخروج الى الخلاء و الأكل و الشرب و المصافحة و استلام الحجر الأسود و غير ذلك مما هو في معناه يستحب التيمن فيه و أما ما كان بضده كدخول الخلاء و الخروج من المسجد و الامتخاط و الاستنجاء و خلع الثوب و السراويل و الخف و ما أشبه ذلك فيستحب التيسر فيه و يقال حقيقة الشأن ما كان فعلاً مقصوداً و ما يستحب فيه التيسار ليس من الأفعال المقصودة بل هي اما تروك و اما غير مقصودة. (عمدة القاری: ۲/۴۷۶)۔ واللہ اعلم۔

دعوت و تبلیغ کے بارے میں چند سوالات کے جوابات:

(۱) قرآن اور حدیث میں کہاں سے ثابت ہے کہ جماعت میں جانا ضروری ہے؟

(۲) عورتوں کے لئے کہاں ثابت ہے کہ جماعت میں جانا ضروری ہے؟

(۳) ایک چلہ اور چار مہینہ جانا کہاں سے ثابت ہے؟

(۴) ہم غیر مسلمان کو دعوت کیوں نہیں دیتے ہیں؟

(۵) اجتماع اور جوڑ کیوں رکھا جاتا ہے اور کہاں سے ثابت ہے؟

(۶) نماز کے لئے کسی کو دعوت دینا کہاں سے ثابت ہے؟

(۷) اگر کوئی تبلیغی جماعت کو اہل بدعت کہتا ہے تو اس کے بارے میں کیا حکم ہے؟

الجواب: (۱) احادیث میں آنحضور ﷺ کا تبلیغ کے لئے جانا کثرت سے موجود ہے۔ طائف میں پتھر

کھانا اور مکہ معظمہ کے بازاروں میں تبلیغ ہی کے لئے آنحضور ﷺ تشریف لے جاتے تھے علاوہ ازیں صحابہ کرام بھی کثرت سے تبلیغ دین کے لئے تشریف لے جاتے تھے۔

(۲) عورتیں پردہ اور محرم کے ساتھ تبلیغ کے لئے جاسکتی ہیں، ظاہر ہے کہ مرد عورتوں میں اتنی زیادہ موثر تبلیغ نہیں کر سکتے جتنی عورتیں کر سکتی ہیں۔ حضرت عائشہؓ اور آنحضور ﷺ کی دوسری ازواج مطہرات مبلغہ تھیں۔

(۳) ایک چلہ اور چار مہینے کے لئے جانا ضروری نہیں آپ ایک سال کے لئے بھی جاسکتے ہیں البتہ چلے میں اللہ تعالیٰ نے یہ برکت رکھی ہے کہ اس میں کچا پکا کامل ہو جاتا ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام کی چالس دن کی عبادت اور اس کے بعد تورات کا ملنا خود قرآن میں مذکور ہے۔

(۴) مسلمانوں میں قبول کرنے کی امید زیادہ ہے اس لئے مسلمانوں میں تبلیغ ہو رہی ہے نیز مسلمان پہلے اپنے آپ کو آنحضور ﷺ کا نمونہ بنائیں اس کے بعد کافروں میں تبلیغ موثر ہوگی نیز جو حضرات کافروں میں تبلیغ کرنا چاہتے ہیں وہ ساتھیوں کو لیکر کافروں میں خوشی سے تبلیغ کریں مگر مسلمانوں میں تبلیغ جیسے اہم کام سے کسی کو نہ روکیں۔

(۵) احادیث میں اجتماعی شکل میں صحابہ کرام کا جانا تعلیم و تبلیغ کے لئے موجود ہے۔

(۶) صحابہ کرام سے ثابت ہے۔

(۷) تبلیغی جماعت کو بدعت کہنا گناہ کی بات ہے ایسے شخص کو توبہ کرنی چاہئے۔ واللہ اعلم۔

خواتین کا تبلیغ کرنا اور اس کے لئے سفر کرنا:

سوال: خواتین کا تبلیغ کرنا اور اس کے لئے سفر کرنا جائز ہے یا نہیں؟

الجواب: قرآن اور احادیث کی روشنی میں پتہ چلتا ہے کہ خواتین کا تبلیغ کرنا اور اس کے لئے سفر کرنا

جائز ہے، ہاں شرائط اور اصول کی پابندی ضروری ہے جس کا خاص اہتمام ملحوظ رہے۔ ملاحظہ ہو:

(۱) قال الله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ

وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (سورة البراءۃ: ۷۱)۔

اس آیتِ کریمہ میں مؤمنات بھی ہے اس کے بعد امر بالمعروف والنہی عن المنکر کا ذکر ہے معلوم ہوا کہ عورتوں کو بھی یہ کام کرنا ہے۔

(۲) نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿سَائِحَاتٌ﴾ (سورة التحریم الایۃ: ۵)۔

والمعنى ذاهبات فى طاعة الله من ساح الماء اذا ذهب واصل السياحة الجولان فى

الأرض. (فتح القدیر للشوکانی: ۱۷۶۳)۔

لسان العرب میں ہے:

وساح فى الأرض يسبح سياحة وسيوحاً وسيحاً وسيحاناً أى ذهب. (لسان

العرب: ۴۹۲/۲)۔

المعجم الوسيط میں ہے:

ساح الماء ونحوه سباح وسبحان وسياحة: ذهب وسار. (المعجم الوسيط، ص: ۴۶۷)۔

المنجد میں ہے:

”ساح يسبح سباحاً وسبحاناً“ عبادت کے لئے زمین میں پھرنا، شہروں میں پھرنا۔ (المنجد: ۵۰)۔

اس آیتِ کریمہ میں ”سائحات“ سے مراد اللہ تعالیٰ کی اطاعت و فرمانبرداری میں سفر کرنا اور جانا ہے اس سے بھی

واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ عورتیں سفر کر کے تبلیغ کے لئے جاسکتی ہے۔

(۳) حضرت عمرؓ کے اسلام کے بارے میں واقعہ بہت مشہور ہے اپنی بہن کی وجہ سے اسلام سے مشرف ہوئے پھر حضرت عمرؓ کی شخصیت اسلام کے لئے ایک عظیم سوپر پاور کی حیثیت رکھتی تھی بلکہ اکثر فتوحات انھیں کے زمانہ خلافت میں ہوئی جو خلافت راشدہ کا مطالعہ کرنے والوں پر مخفی نہیں ہے۔

معلوم ہوا کہ کبھی کبھی خواتین بہت بڑی ہدایت کا ذریعہ بن جاتی ہیں اس لئے ان کا جماعت میں جانا خیر و بھلائی و رشد و ہدایت سے خالی نہیں، ہاں شرائط کی پابندی ضروری ہے۔ ملاحظہ ہو:

الاستیعاب میں سعید بن زید بن عمروؓ کے تحت مذکور ہے:

سعید بن زید بن عمروؓ القرشی العدوی... ہوا بن عم عمر بن الخطاب و صہرہ... کانت تحتہ فاطمة بنت الخطاب اخت عمر بن الخطاب، و کانت اختہ عاتکہ بنت زید بن عمرو بن نفیل تحت عمر بن الخطابؓ و کان سعید بن زید من المهاجرین... و کان اسلامہ قدیما قبل عمرؓ و بسبب زوجته کان اسلام عمر بن الخطابؓ و خبرہما فی ذلک خبر حسن۔ (الاستیعاب لابن عبد البر: ۱/ ۱۸۵)۔

(۴) نیز صحابیات کا فی سبیل اللہ سفر کرنا ثابت ہے۔ ملاحظہ ہو:

بخاری شریف میں ہے:

عن أنسؓ قال: لما کان یوم احد انہزم الناس عن النبیؐ ولقد رأیت عائشة بنت أبی بکر و أم سلیمؓ وانہما مشمرتان أری خدما سوقہما تنقزان القرب وقال غیرہ تنقلان القرب علی متونہما ثم تفرغانہ فی أفواہ القوم ثم ترجعان فتملأنہا ثم تجیان و تفرغانہ فی أفواہ القوم۔ (بخاری شریف: ۱/ ۴۰۳)۔

اگر کوئی شخص اس واقعہ پر اشکال کرے کہ یہ نزولِ حجاب سے پہلے کا واقعہ ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ دوسری روایات بھی بخاری شریف میں موجود ہیں جس میں بعد نزولِ الحجاب صحابیات کا فی سبیل اللہ سفر کرنا ثابت ہے۔ ملاحظہ ہو:

بخاری شریف میں ہے:

عن عائشة ؓ قالت كان النبي ﷺ إذا أراد أن يخرج أقرع بين نساءه فأيتهن يخرج سهمها خرج بها النبي ﷺ فأقرع بيننا في غزوة غزاها فخرج فيها سهمي فخرجت مع النبي ﷺ بعد ما أنزل الحجاب. (بخاری شریف ۴۳۰/۱)

عورتوں کے فی سبیل اللہ سفر کرنے کے بارے میں امام بخاریؒ نے مستقل باب قائم فرمایا ہے۔ ملاحظہ ہو: باب غزوة المرأة في البحر عن عبد الله بن عبد الرحمن الأنصاري ؓ قال سمعت أنسا يقول دخل رسول الله ﷺ على بنت ملحان فأتاكأ عندها ثم ضحك فقالت لم تضحك يا رسول الله فقال ناس من امتي يركبون البحر الأخضر في سبيل الله مثلهم مثل الملوك على الأسرة فقالت يا رسول الله ادع الله لي أن يجعلني منهم فقال: اللهم اجعلها منهم ثم عاد فضحك فقالت له مثله... فركبت البحر مع بنت قرظة فلما قفلت ركبت دابتها فوقصت بها فسقطت عنها فماتت. (بخاری شریف: ۴۰۳/۱).

اس روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابیہ کو سفر میں جانے کی دعا فرمادی اور شریک ہوئیں اور سفر ہی میں وفات ہوئیں معلوم ہوا کہ خواتین کا سفر کرنا درست ہے اسی وجہ سے نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی۔ وجہ استدلال ملاحظہ ہو:

(۱) جہاد کی چند قسمیں ہیں: (أ) جہاد بالید (ب) جہاد بالمال (ج) جہاد باللسان (د) جہاد

بالقلب وغیرہ۔

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ (سورة البراءۃ: ۷۳)۔

ابوداؤد شریف میں ہے:

عن أنس ؓ أن النبي ﷺ قال: ”جَاهِدُوا الْمُشْرِكِينَ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَالسُّنُكُم“. (أبو

داؤد: ۳۳۹/۱، باب كراهية ترك الغزو)۔

ترمذی شریف میں ہے:

المجاهد من جاهد نفسه في سبيل الله. (ترمذی: ۱/۲۹۱)۔

علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

والتحقيق ان جنس الجهاد فرض عين اما بالقلب واما باللسان واما بالعمل واما باليد

فاعلى كل مسلم أن يجاهد بنوع من هذه الأنواع. (زاد المعاد: ۳/۷۲)۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

وقال على بن أبي طالب: اول ما تغلبون عليه من الجهاد، الجهاد بأيديكم ثم الجهاد

بالسنتكم ثم الجهاد بقلوبكم فاذا لم يعرف القلب المعروف ولم ينكر المنكر نكس فجعل

أعلاه أسفله. (احياء علوم الدين: ۳/۳۰۸)۔

مفتی محمد تقی عثمانی صاحبؒ فرماتے ہیں:

ويقول الكاساني في بدائع الصنائع: ۹۷۷ ”وفى عرف الشرع يستعمل فى بذل

الوسع والطاقة بالقتل فى سبيل الله عز وجل بالنفس والمال واللسان أو غير ذلك“... سواء

كان بالسلاح أو بالمال أو بالعمل أو بالتعلم أو باللسان. (تكملة فتح الملهم: ۴/۳)۔

درج کردہ عبارات سے جہاد کی مختلف اقسام معلوم ہوئیں: مثلاً (۱) جہاد بالید (۲) جہاد

بالعمل (۳) جہاد باللسان (۴) جہاد بالقلب وغیرہ۔

خواتین کے لئے جب جہاد کی ایک قسم ”جہاد بالسيف“ میں نکلنا صحیح ہے اور ثابت بھی ہے تو جہاد کی دوسری قسم

یعنی ”جہاد باللسان“ کے لئے بطریق اولیٰ درست ہے۔

(۲) دلالتہ النص کا مطلب یہ ہے کہ حکم مسکوت حکم منطوق کے مقابلے میں اولیٰ بالحکم ہے تو جس جہاد میں

جان و قید و بند زلت و رسوائی اور غلامی کا خطرہ ہو، اس میں نکلنا ثابت اور درست ہے، تو جس میں یہ خطرات نہ ہو

اس میں بطریق اولیٰ صحیح ہے۔

(۳) عورت اگر جہاد میں شرکت کرے تو مالی غنیمت میں سے کچھ دیا جائے گا۔

مسلم شریف میں ہے: باب النساء الغازيات يرخص لهن ولا يسهم...

عن ابن عباس ؓ کتبَتْ تسألنی هل کان رسول اللہ ﷺ یغزو بالنساء؟ وقد کان یغزو بہن فیداوین الجرْحیٰ ویحذین من الغنیمۃ وأما بسہم فلم یضرب لہن. (مسلم: ۱۱۶/۲)۔
ہدایہ میں ہے:

ولا یسہم لمملوک ولا امراة ولا صبی... ولکن یرضخ علی حسب مارأی الامام.
(الہدایۃ: ۱/۵۷۵، وھکذا فی الدر المختار: ۴/۱۴۷)۔

خواتین جب ”جہاد باللسان“ کریں گی تو آخرت میں پورے اجر و ثواب کی مستحق ہوں گی اور دنیا میں بھی خیر و برکات سے نوازی جائیں گی۔

(۵) جن احادیث میں تبلیغ کا امر ہے اس میں خواتین بھی شامل ہیں وجہ یہ ہے کہ حجۃ الوداع میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خواتین بھی شریک تھیں۔ ملاحظہ ہو:
بخاری شریف میں ہے:

عن أبی بکرۃ ذکر النبی فی خطبۃ حجۃ الوداع... فان دعاء کم وأموالکم وأعراضکم بینکم حرام کحرمۃ یومکم هذا فی شہر کم هذا فی بلدکم هذا... لیلغ الشاہد الغائب فان الشاہد عسیٰ أن یبلغ من ہو أوعیٰ لہ منہ. (بخاری شریف: ۱۶۱، کتاب العلم)۔

اس روایت میں لفظ ”من“ عام ہے جو خواتین کو بھی شامل ہے، پھر اس میں جتنے احکام بیان ہوئے ہیں مثلاً مال، خون اور عزت کی حرمت سب میں خواتین شامل ہیں نیز علت حضور بتلاوی گئی اور جس کو پہنچایا جائے گا اس کی علت غائب ہونا اور یہ دونوں علتیں عورتوں کو شامل ہیں لہذا ”الافلیغ“ کے حکم میں بھی ضرور شامل ہیں۔

(۶) مفتی محمود صاحب فرماتے ہیں: تبلیغی جماعت کا مقصد دین سیکھنا ہے اس کو پختہ کرنا اور دوسروں کو دین سیکھنے اس کو پختہ کرنے کے لئے آمادہ کرنا اور اس جذبہ کو عام کرنے کے لئے طویل طویل سفر بھی اختیار کئے جاسکتے ہیں، جس طرح مرد اپنے دین کو سمجھنے اور دین کو پختہ کرنے کے محتاج ہیں، عورتیں بھی محتاج ہیں، اور گھروں میں عامۃً اس کا انتظام نہیں ہے،

اس لئے اگر لندن یا کسی بھی دور دراز مقام پر محرم کے ساتھ حدود شرع کی پابندی کا لحاظ رکھتے ہوئے جائیں اور

کسی کے حقوق تلف نہ ہوں تو شرعاً اس کی اجازت ہے، بلکہ دینی اعتبار سے مفید اور اہم ہے۔۔۔ (فتاویٰ محمودیہ: ۱۰۸/۱۴)

(۷) فتاویٰ حقانیہ میں مرقوم ہے: مروجہ تبلیغ کا مقصد اعلاء کلمۃ اللہ اور تعلیم و تعلم ہے، جس کا حصول ہر مسلمان مرد و عورت کی شرعی ذمہ داری ہے اور دونوں کو تبلیغ دین کا حق حاصل ہے یہی وجہ ہے کہ بے شمار نیک خواتین قرآن و حدیث کے علوم کی ماہرات گزری ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک دور میں خواتین اسلام کا جہاد (بغرض علاج و معالجہ وغیرہ) میں شریک ہونا ثابت ہے اس لحاظ سے خواتین کی جہاد میں شرکت کی بنا پر تبلیغی جماعت میں خواتین کی شرکت جائز معلوم ہوتی ہے تاہم پردہ، محارم اور دیگر حدود و شرع کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ (فتاویٰ حقانیہ: ۴۳۸/۲)

حضرت اقدس مولانا محمد یوسف لدھیانویؒ فرماتے ہیں:

مستورات کی تبلیغی جماعت میں مجھے بذات خود اپنی اہلیہ اور بیٹی کے ساتھ شرکت کا موقع ملا۔ مستورات کے تبلیغی عمل کا میں نے خود مشاہدہ کیا، جس میں شریعت کے تمام احکام کی مکمل پابندی کی جاتی ہے اور پردے کے تمام احکامات کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ مستورات کی تبلیغ کے سلسلہ میں تبلیغی جماعت کے اکابرین نے جو شرائط رکھی ہیں وہ مکمل شریعت کے مطابق ہیں اور ان شرائط کی پابندی نہ کرنے والی مستورات کو تبلیغی عمل میں شرکت کی اجازت نہیں ہوتی۔ ان تمام امور کے بعد میری سمجھ سے یہ بات بالاتر ہے کہ مستورات کی تبلیغی جماعت میں شرکت کے عدم جواز کا فتویٰ کیوں دیا جاتا ہے؟ میری رائے میں مستورات کا اس طرح تبلیغ کے لئے جانا درست اور جائز ہے۔

مستورات کی جماعتوں کی وجہ سے ہزاروں عورتوں کی اصلاح ہو گئی ہے اور بہت سی عورتیں جو بے حجاب کھلے بندوں بے پردہ نکلتی تھیں اور قرآن کریم نے جو ﴿تبرج الجاہلیہ﴾ کہا ہے اس کا پورا پورا مظاہرہ کرتی تھیں۔ الحمد للہ! ان مستورات کو دیکھ کر، ان کے پاس بیٹھ کر اور ان کی دینی باتیں سن کر ان کی اصلاح ہو گئی ہے اور اب وہ مکمل حجاب کے ساتھ نکلتی ہیں۔ اس لئے اس ناکارہ کے نزدیک تو شرائط مرتبہ کے مطابق نہ صرف مستورات کا تبلیغ میں نکلنا جائز ہے بلکہ ضروری ہے۔ کیونکہ مثل مشہور ہے کہ خر بوزہ، خر بوزے سے رنگ پکڑتا

ہے۔ ہمارے ہاں جو بے پردگی کا عام رواج ہوا ہے اور الا ماشاء اللہ کوئی گھرانہ مشکل ہی سے اس طوفانِ بلا خیز سے محفوظ رہا ہوگا، اس کی ابتدا انگریز نے غیر مسلم استانیوں کے ذریعے کی اور بالاخر اس تحریک نے طوفان کی شکل اختیار کر لی۔ اگر بشرائطِ معروفہ تبلیغی جماعت میں مستورات کی نقل و حرکت کو رواج دیا جائے تو انشاء اللہ اس کے بہت مبارک اثرات ظاہر ہوں گے۔ واللہ الحمد اولاً و آخراً، مولانا محمد یوسف عفا اللہ عنہ۔ (البینات ص ۵۵ صفر ۱۴۱۹ھ) واللہ تعالیٰ اعلم۔

خواتین کے تبلیغی سفر پر اعتراض اور اس کا جواب:

اعتراض: بعض لوگ کہتے ہیں کہ عورتوں کا تبلیغی جماعت میں جانا صحیح نہیں ہے اور یہ آیتِ کریمہ ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ دلیل میں پیش کرتے ہیں، اس کا کیا جواب ہے؟ نیز آیتِ کریمہ کا صحیح معنی کیا ہے؟

الجواب: آیتِ کریمہ ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ کا مطلب یہ ہے کہ ”وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ“ اور جن متبرجاتِ بزیئہ“ یعنی بوقتِ حاجتِ نفعی کی اجازت تو ہے لیکن اپنے بناؤ سنگار کو ظاہر کر کے نفعی کی ممانعت ہے، اور یہ معنی خود آیتِ کریمہ کے بعد والے حصہ سے ظاہر ہے اور تبلیغِ دین سے زیادہ ضرورت اس زمانہ میں کیا ہو سکتی ہے؟
ملاحظہ ہو حضرت مفتی محمد شفیع صاحب فرماتے ہیں:

﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ میں عورتوں پر قرانی البیوت واجب کیا گیا، جس کا مفہوم یہ ہے کہ عورتوں کے لئے گھر سے باہر نکلنا مطلقاً ممنوع اور حرام ہو، مگر اول تو خود اسی آیت ”وَلَا تَبْرَجْنَ“ سے اس طرف اشارہ کر دیا گیا کہ مطلقاً خروجِ بصر ضرورتِ ممنوع نہیں، بلکہ وہ خروجِ ممنوع ہے جس میں زینت کا اظہار ہو، دوسرے سورۃ احزاب کی آیت جو آگے آرہی ہے، اس میں خود ﴿يَدْنِينَ عَلَيْهِنَ مِنْ جِلْبَابٍ﴾ کا حکم یہ بتلا رہا ہے کہ کسی درجہ میں عورتوں کے لئے گھر سے نکلنے کی اجازت بھی ہے، بشرطیکہ برقع وغیرہ کے پردہ کے ساتھ نکلیں۔

اس کے علاوہ خود رسول اللہ ﷺ نے مواضعِ ضرورت کا اس حکم سے مستثنیٰ ہونا ایک حدیث میں واضح

فرمادیا، جس میں ازواجِ مطہرات کو خطاب کر کے فرمایا: ”قد اذن لکن ان تخرجن لحاجتکم“ (رواہ مسلم، رقم: ۲۱۷۰) یعنی تمہارے لئے اس کی اجازت ہے کہ اپنی ضرورت کے لئے گھر سے نکلو، پھر رسول اللہ ﷺ کا عمل آیت حجاب نازل ہونے کے بعد اس پر شاہد ہے کہ ضرورت کے مواقع میں عورتوں کو گھروں سے نکلنے کی اجازت ہے، جیسا کہ حج و عمرہ کے لئے آنحضرت ﷺ کے ساتھ جانا احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے، اسی طرح بہت سے غزوات میں ساتھ جانا ثابت ہے، اور بہت سی روایات سے یہ بھی ثابت ہے کہ ازواجِ مطہرات اپنے والدین وغیرہ سے ملاقات کے لئے اپنے گھروں سے نکلتی تھیں اور عزیزوں کی بیمار پرسی اور تعزیت وغیرہ میں بھی شرکت کرتی تھیں،.. صرف یہی نہیں بلکہ حضور ﷺ کی وفات کے بعد بھی ازواجِ مطہرات کا حج و عمرہ کے لئے جانا ثابت ہے....

خلاصہ یہ ہے کہ آیت ﴿وقرن فی بیوتکم﴾ کے مفہوم سے باشاراتِ قرآن اور بمثل نبی کریم ﷺ اور باجماع صحابہؓ مواقعِ ضرورت مستثنیٰ ہیں، جن میں عباداتِ حج و عمرہ بھی داخل ہیں، اور ضروریاتِ طبعیہ والدین اور اپنے محارم کی زیارت، عیادت وغیرہ بھی، اسی طرح اگر کسی کے نفقہ اور ضروریاتِ زندگی کا کوئی اور سامان نہ ہو تو پردہ کے ساتھ محنتِ مزدوری کے لئے نکلا بھی، البتہ مواقعِ ضرورت میں خروج کے لئے شرط یہ ہے کہ اظہارِ زینت کے ساتھ نہ نکلیں، بلکہ برقع یا جلباب (بڑی چادر) کے ساتھ نکلیں۔ (معارف القرآن: ۱۳۳/۷، ۱۳۵، ادارۃ المعارف، کراچی)۔

روح المعانی میں ہے:

وهو لا ينافي لخروجهن للحج أو لمأفاهيه مصلحة دينية مع التستر وعدم الابتدال. (روح

المعانی: ۹/۲۲، القاہرہ)۔

تفسیر ابن کثیر میں ہے:

فلا تخرجن بغير حاجة. (تفسیر ابن کثیر: ۳/۵۳۱، بیروت)

تفسیر بدیع میں ہے:

فلا تخرجن بغير حاجة شرعية. (التفسیر البدیع، تحت الآية: وقرن فی بیوتکم بحجیم یا ریحان)۔

مزید ملاحظہ فرمائیں: بیان القرآن: ۹/۴۶۔ احکام القرآن: ۳/۳۱۷، ادارۃ القرآن۔ واللہ اعلم۔

اللہ تعالیٰ کے راستے میں جانے والوں کی دعا کی قبولیت:

سوال: عام طور پر تبلیغ میں یہ حدیث سننے میں آتی ہے کہ اللہ کے راستے میں جانے والوں کی دعا انبیاء علیہم السلام کی دعا کی طرح قبول ہوتی ہے۔ کیا یہ بات ثابت ہے یا نہیں؟

الجواب: یہ حدیث بعض کتابوں میں موجود ہے۔ ملاحظہ ہو:

الجامع الكبير للسيوطي میں ہے:

”اتقوا أذى المجاهدين في سبيل الله فإن الله يغضب لهم كما يغضب للرسول ويستجيب لهم كما يستجيب لهم.“ (أخرجه المدارق في الأثر كما في أطراف ابن طاهر ۱/۲۱۲/۳۰۱ و الديلمی: ۱/۹۵/۳۰۹).

وفي أسد الغابة (۱/۱۸۵) قال: روى بإسناده عن بكر بن خنيس (ضعيف) عن عاصم بن عاصم (لم أقف على ترجمته) عن جمانة الباهلي (له صحبة) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لما أذن الله عز وجل لموسى عليه السلام بالدعاء على فرعون أمنت الملائكة، فقال: قد استجبت لك ودعاء من جاهد في سبيل الله عز وجل، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اتقوا أذى المجاهدين فإن الله يغضب لهم كما يغضب للرسول ويستجيب دعاءهم كما يستجيب دعاء الرسل. أخرجه أبو موسى.

قلت: اسنادہ ضعیف.

أطراف الغرائب والأفراد میں ہے:

”اتقوا أذى المجاهدين في سبيل الله عز وجل“ غريب من حديث ابن المسيب عن علي تفرد به عمار بن مطر (مختلف فيه) عن عصام بن طلق (ضعيف) عن مسلم بن أبي جعفر (لم أقف على ترجمته) عن سعيد. (أطراف الغرائب والأفراد: ۱/۲۱۲).

یہ روایت ضعیف ہے۔ واللہ اعلم۔

جہاد کی آیات اور احادیث کو دعوت و تبلیغ پر محمول کرنا:

سوال: عام طور پر تبلیغی حضرات جہاد فی سبیل اللہ یا مطلق فی سبیل اللہ کی آیات اور احادیث کو دعوت و تبلیغ پر محمول کرتے ہیں کیا یہ صحیح ہے یا نہیں؟

الجواب: تبلیغی حضرات کا جہاد فی سبیل اللہ یا مطلق فی سبیل اللہ کی آیات اور احادیث کہ دعوت و تبلیغ پر محمول کرنا بالکل درست اور صحیح ہے، وجہ یہ ہے کہ محدثین حضرات نے بھی اس قسم کی روایات کو کار خیر پر محمول فرمایا ہیں، ہاں جہاد بمعنی قتال کی نفی جائز نہیں بلکہ وہ بھی اعلاء کلمۃ اللہ اور دشمنوں کی سرکوبی کا ایک اہم ذریعہ ہے۔ ملاحظہ ہو:

امام بخاریؒ نے باب قائم فرمایا ہے: باب المشی الی الجمعة، اور اس کے تحت فی سبیل اللہ والی روایت ذکر فرمائی ہے جو کہ علامۃ کتاب الجہاد میں ذکر کی جاتی ہے۔ ملاحظہ ہو:

قال یزید بن أبی مریم حدثنا عبایہ بن رفاعۃ قال أدرکی أبو عبس وأنا أذهب الی الجمعة فقال سمعت رسول الله ﷺ یقول من اغبرت قدماہ فی سبیل الله حرمہ الله علی النار. (رواہ البخاری ۱/۲۴/۸۹۷)، یعنی سعی الی الجمعة بھی فی سبیل اللہ میں داخل ہے۔
امام ترمذیؒ نے بھی یہ حدیث ذکر فرمائی ہے۔ ملاحظہ ہو:

عن یزید بن أبی مریم قال لحقنی عبایہ بن رفاعۃ عن رافع وأنا ماش الی الجمعة فقال أبشر فان خطاک هذه فی سبیل الله سمعت أبا عبس یقول قال رسول الله ﷺ من اغبرت قدماہ فی سبیل الله فهما حرام علی النار. هذا حدیث حسن صحیح و أبو عبس اسمه عبد الرحمن بن جبر. (رواہ الترمذی: ۲۹۲/۱).

وقال الشیخ فی اللغات: والمراد بسبیل الله السعی الی الجہاد وهو المتعارف فی الشرع وقد یراد به السعی الی الحج والرزق الحلال. (حاشیۃ الترمذی للمحدث أحمد عنی

السہارنفوری: ۲/۲۹۲)۔

مرقات میں ہے:

(فی سبیل اللہ) ہوفی الحقیقۃ کل سبیل یطلب فیہ رضاہ، فیتناول سبیل طلب العلم و حضور صلوة جماعۃ و عیادۃ مریض و شہود جنازۃ و نحوہا لکنہ عند الاطلاق یحمل علی سبیل الجہاد و قبل یحمل علی سبیل الحج لخبیر أن رجلا جعل بعیرا فی سبیل اللہ فامرہ ﷺ أن یحمل علیہ الحاج. (مرقات: ۷/۲۷۱)۔

ملا علی قارئ نے فی سبیل اللہ کو ہر کارِ خیر پر محمول کیا ہے جو اللہ کی رضا مندی کے لئے ہو۔ اور دعوت و تبلیغ تو کارِ خیر کی اصل جز اور بنیاد ہے لہذا بدرجہ اولی محمول کر سکتے ہیں۔

بدائع الصنائع میں ہے:

فی سبیل اللہ عبارة عن جميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله و سبیل الخیرات. (بدائع الصنائع: ۳/۱۵۴)۔

یعنی فی سبیل اللہ میں ہر وہ شخص داخل ہے جو اللہ کی اطاعت اور کارِ خیر میں سعی کرے۔ امام بخاری نے باب قائم فرمایا: ”باب مسح الغبار عن الرأس فی سبیل اللہ“ اور اس میں مسجد نبوی کی تعمیر کا واقعہ بیان فرمایا۔ ملاحظہ ہو:

عن أبي سعيد ﷺ قال: كنا ننقل لبن المسجد لبنة لبنة وكان عمار ينقل لبنتين لبنتين فمر به النبي ﷺ ومسح عن رأسه الغبار فقال وبع عمار تقتله الفئة الباغية. یعنی مسجد کی تعمیر کا رخیر ہے اور فی سبیل اللہ میں داخل ہے۔

نیز نصوص میں بکثرت لفظ جہاد قال کے علاوہ استعمال کیا گیا ہے۔ ملاحظہ ہو بخاری شریف میں ہے:

عن زيد بن خالد ﷺ قال قال رسول الله ﷺ من جهز غازيا فی سبیل اللہ فقد غزا ومن خلف غازيا فی سبیل اللہ بخير فقد غزا. (رواه البخاری: ۱/۳۹۸)۔

قال عمر ﷺ: شدوا الرحال فی الحج فانه أحد الجهادين. (بخاری: ۱/۲۰۵)۔

المجاهد من جاهد نفسه. (رواہ الترمذی ۲۹۱۱/۱ باب ما جاء فی فضل من مات مرابطاً)

عن عبد اللہ بن عمرو ؓ قال: جاء رجل الى النبي ﷺ فاستأذنه في الجهاد فقال أحي والدك قال: نعم قال: ففيهما فجاهد. (رواہ البخاری: ۴۲۱/۱).

عن عائشة ؓ قالت: قلت يا رسول الله على النساء جهاد؟ قال: نعم عليهن جهاد لا قتال فيه. (رواہ ابن ماجہ ص ۲۰۸).

ان تمام احادیث میں جہاد فی سبیل اللہ سے قتال مراد نہیں ہے بلکہ کبھی توجہ اور کبھی والدین کی خدمت کو جہاد فی سبیل اللہ فرمایا ہے۔

ہجرت کے سفر میں آنحضرت ﷺ اور حضرت ابوبکر صدیق ؓ جب غار ثور میں تشریف فرما تھے تو حضرت اسماء بنت ابوبکر ؓ کھانا پہنچاتی تھی، امام بخاریؒ نے اس واقعہ کو بھی غزوہ میں شامل فرمایا۔
ملاحظہ ہو بخاری شریف میں ہے:

باب حمل الزاد فی الغزو: عن أسماء قالت: صنعت سفرة رسول الله في بيت أبي بكر حين أراد أن يهاجر إلى المدينة، قالت فلم نجد لسفرتي ولسقائه ما تربطهما به فقلت لأبي بكر والله ما أجد شيئاً أربط به إلا نطاقي، قال فشقيه بائنين فأربطني بواحد السقاء و بالآخر السفرة ففعلت ذلك فلذا سميت ذات النطاقين. (رواہ البخاری: ۴۱۸/۱).

نیز آیت کریمہ ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ میں بھی جہاد سے قتال مراد نہیں، کیونکہ یہ کی سورت ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ درج کردہ تمام نصوص سے واضح ہوتا ہے کہ لفظ جہاد فی سبیل اللہ کا رخیر میں مستعمل ہے اور ائمہ و محدثین نے بھی استعمال فرمایا ہیں، لہذا تبلیغی حضرات جہاد فی سبیل اللہ کی نصوص کو دعوت الی اللہ کے لئے استعمال کریں تو کوئی حرج نہیں بالکل صحیح ہے۔ بلکہ دعوت الی اللہ کا رخیر کی اصل بنیاد ہے ہاں جہاد فی سبیل اللہ کی ایک اعلیٰ قسم دشمنان اسلام کی سرکوبی (قتال) بھی ہے جس سے انکار کرنا حماقت ہے۔

مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: تبلیغی جماعت پر چند عمومی اعتراضات اور ان کے مفصل جوابات از حضرت مولانا محمد زکریاؒ۔ واللہ اعلم۔

کیا تبلیغی حضرات نبی عن المنکر نہیں کرتے؟

سوال: بعض حضرات تبلیغی جماعت پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس میں نبی عن المنکر نہیں پائی جاتی جب کہ قرآن کریم اور احادیث کی روشنی میں نبی عن المنکر بھی دین کا ایک اہم کام ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ اور ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ اور حدیث میں ہے: ”وَاللَّهُ لَتَأْمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ“ ان یبعث اللہ علیکم عذاباً من عنده ثم لیدعونه فلا یجیبون او كما قال علیہ السلام۔ اس کا کیا جواب ہے؟

الجواب: نبی عن المنکر کی اقسام ہیں مختصر آیان کی جاتی ہیں:

(۱) النهی عن المنکر تبعاً للأمر بالمعروف أو بواسطته .

نبی عن المنکر ایک اصلاً ہوتی ہے دوسری تبعاً، ار باب دعوت و تبلیغ نبی عن المنکر کو ضمناً تبعاً انجام دیتے ہیں، مثلاً یوں کہتے ہیں مسجد میں چلو مسجد میں جانے سے لوگ خود بخود بے شمار منکرات سے رک جاتے ہیں، منکرات کی مثال ظلمات کی سی ہے اور معروفات روشنی کی طرح ہیں روشنی کے وجود سے ظلمت و تاریکی خود بخود ختم ہو جاتی ہے۔

یابالفاظ دیگر یوں کہہ سکتے ہیں کہ نبی عن المنکر ایک بلا واسطہ مباشرۃ ہے اور دوسری بالواسطہ، اہل تبلیغ بالواسطہ نبی عن المنکر تبعاً کرتے ہیں، مثلاً تبلیغ والے نماز کی طرف بلاتے ہیں اور نماز انسان کو منکرات و فحاشی سے روکتی ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ نیز کلمہ طیبہ، ایمان و یقین اور

اخلاص کی دعوت دیتے ہیں جو کہ انسان کو معاصی و منکرات سے روکتے ہیں۔

حدیث میں ہے:

عن زید بن أرقم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من قال لا إله إلا الله مخلصاً دخل الجنة قيل وما إخلاصها قال: أن تحجزه عن محارم الله عز وجل. (المعجم الأوسط للطبرانی، رقم: ۱۲۵۷، وفي إسناده محمد بن عبد الرحمن بن غزوان، وهو وضاع).

(۲) النهی عن المنکر بواسطة العلماء .

احوال و طبائع سے عدم واقفیت کی بنا پر یہ لوگ عموماً اس علاقہ کے علماء یا مقتدی حضرات کو مطلع فرماتے ہیں تاکہ وہ اسلوب حکیم کے ساتھ ان لوگوں میں نبی عن المنکر کا فریضہ انجام دیں۔

(۳) النهی عن المنکر علی سبیل العموم .

نبی عن المنکر ایک انفرادی طور پر ہوتی ہے دوسری عمومی اور اجتماعی طور پر تبلیغ والے حضرات عمومی اور اجتماعی طور پر نبی عن المنکر کرتے ہیں، مثلاً کسی علاقہ کے لوگوں میں بعض منکرات ہوں تو مسجد میں عمومی خطاب میں ان منکرات پر متنبہ فرماتے ہیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بے شمار مواقع پر اسی طریقہ کو اپنایا ہے۔

(۴) بعض مصالح کی وجہ سے مؤخر کرنا۔ (تأخیر النهی عن المنکر لمصالح متعددة في حق المبتدی)

نافل انسانوں کے قلوب کو امر بالمعروف و نہی عن المنکر اور بشارتوں سے مانوس کرتے ہیں، تاکہ آئندہ نبی عن المنکر قبول کرنے کی استعداد و صلاحیت پیدا ہو ورنہ ابتداء ہی سے نبی عن المنکر کرنے سے نفرت پیدا ہونے کا قوی اندیشہ ہے۔ قرآن کریم میں جا بجا امر بالمعروف و نہی عن المنکر پر مقدم ہے، بشیر نذیر پر مقدم ہے، احادیث میں "یسرا ولا تعسرا بشرا ولا تنفرا" (متفق علیہ) کے الفاظ آتے ہیں، اس ترتیب کا لحاظ رکھتے ہیں۔

(۵) نبی عن المنکر کے درجات ہیں، ہر شخص اپنی وسعت و علم کے مطابق انجام دینے کا مکلف ہے۔

عن أبي سعيد الخدري قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان". (رواه مسلم، رقم: ۷۸).

وعن ابن مسعودؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدكم بیده فهو مؤمن، ومن جاهدكم بقلبه فهو مؤمن، ومن جاهدكم بلسانه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل. (رواه مسلم برقم ۸۰).

قوله بقلبه أى: ينكره؛ بأن يكره ذلك، ويعزم أن لو قدر على إزالته بقول أو فعل فعل. مذکورہ بالا دونوں حدیثوں میں نبی عن المنکر کے درجات بیان کیے گئے ہیں: (۱) پہلا درجہ تغیر بالید امراء و سلاطین کر سکتے ہیں۔ (۲) دوسرا درجہ تغیر باللسان علماء اور مقتدی حضرات انجام دیں گے۔ (۳) تیسرا درجہ تغیر بالقلب عوام الناس کا ہے۔ کیونکہ ان کے پاس نہ تو دبدبہ ہے جس کے ذریعہ ہاتھ استعمال کرے اور نہ تو قرآن و احادیث کا علم ہے جس کے ذریعہ دلائل و براہین پر قادر ہوں، لہذا اسلامی اسی میں ہے کہ دل سے برا سمجھے۔ فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

باليد على الأمراء وباللسان على العلماء وبالقلب لعوام الناس وهو اختيار الزندويستي، كذا في الظهيرية. (الفتاوى الهندية: ۵/۳۵۳).

وقال إمام الحرمين: إن الحكم الشرعي إذا استوى في إدراكه الخاص والعام ففيه للعالم وغير العالم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإذا اختلف مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه أمر ونهي، بل الأمر فيه موكول إلى أهل الاجتهاد. (شرح المقاصد في علم الكلام لتفتازاني: ۲/۲۴۶).

وفى التحرير والتنوير: والمعروف والمنكر إن كانا ضروريين كان لكل مسلم أن يأمر وينهى فيهما، وإن كانا نظريين فإنما يقوم بالأمر والنهي فيهما أهل العلم. (التحرير والتنوير: ۳/۱۸۲).

(۶) ترك النهي عن المنكر لإمكان تأديته إلى مفسدة أعظم منه ؛

تبلیغ میں عام طور پر عامی آن پڑھ ہوتے ہیں جو نبی عن المنکر کے اسلوب اور طریقہ سے ناواقف ہوتے ہیں، اس وجہ سے ان کے نبی عن المنکر انجام دینے سے مفسدہ کا خطرہ ہے، اس لیے نبی عن المنکر سے منع کیا جاتا ہے۔

اضواء البیان میں ہے:

يشترط فى جواز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ألا يودى إلى مفسدة أعظم من ذلك المنكر، لإجماع المسلمين على ارتكاب أخف الضررين. (اضواء البيان: ۶/۲۴۲).

وفي تفسير روح البيان: وكذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه يجب على الأمر والنهي معرفة أحوال الناس وعاداتهم وطبائعهم ومذاهبهم لئلا يكون فتنة للناس وتهييجاً للشعر وسبباً لزيادة المنكر وإشاعة المكروه. (روح البيان: ۴/۲۴۳).

شرح ریاض الصالحین میں ہے:

الشرط الثالث: أن لا يزول المنكر إلى ما هو أعظم منه، فإن كان هذا المنكر لو نهينا عنه زال إلى ما هو أعظم منه، فإنه لا يجوز أن نهى عنه، درء الكبري المفسدتين بصغرها، لأنه إذا تعارض عندنا مفسدتان وكانت إحدهما أكبر من الأخرى، فإننا نتقى الكبرى بالصغرى... فالمهم أنه يشترط لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن لا يتضمن ذلك ما هو أكبر ضرراً وأعظم إثماً، فإن تضمن ذلك فإن الواجب دفع أعلى المفسدتين بأدناهما، ودفع أكبرهما بأصغرهما، وهذه قاعدة مشهورة معروفة عند العلماء. (شرح ریاض الصالحین: ۱/۴۸۵).

(۷) تبلیغ والوں نے امر بالمعروف کی ذمہ داری لی ہے، معترضین حضرات خود ایک جماعت کو تیار کریں جو نبی عن المنکر کی ذمہ داری اٹھائے، تبلیغ والوں پر لازم نہ کریں، دین کے تمام کام تبلیغ والے نہیں کریں گے، دوسرے لوگ بھی کچھ کریں۔

نیز جو علماء نبی عن المنکر کے علمبردار بنے ہوئے ہیں انہوں نے نبی عن المنکر کی ایک مختصر فہرست بنائی ہے

جس جگہ جاتے ہیں بس اسی کو بیان کرتے ہیں وہ خود بے شمار منکرات کو نہیں روکتے بس چند منکرات کو سامنے رکھتے ہوئے نبی عن المنکر کی آواز بلند کرتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسباب کا انکار اور اس کا حکم:

سوال: بعض لوگ تبلیغی حضرات پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ جبر یہ بنے ہوئے ہیں انسان کو مجبور محض سمجھتے ہیں اور ہر بیان میں یہ کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ سے ہونے کا یقین اور غیر اللہ سے کچھ نہ ہونے کا یقین ہونا چاہئے، اسباب سے کچھ نہیں ہوتا حالانکہ یہ دنیا دارالاسباب ہے اور انبیاء علیہم السلام اور اولیاء اور مبلغین سب اسباب کے محتاج ہیں، اس اعتراض کا کیا جواب ہے؟

الجواب: تبلیغ والوں کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ موثر حقیقی اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، اسباب کا موثر ہونا اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے، اللہ تعالیٰ کی مشیت کے بغیر اسباب سے کچھ نہیں ہو سکتا۔ قرآن اور احادیث میں اس کی بے شمار مثالیں موجود ہیں۔ لہذا مقصود اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کا دین ہونا چاہئے نہ اسباب، اسباب کو فقط وسائل کے درجہ میں رکھنا چاہئے۔ جیسا کہ حدیث شریف میں اس کی وضاحت موجود ہے:

عن ابن عباس قال: كنت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً، فقال: يا غلام إني أعلمك كلمات: احفظ الله يحفظك احفظ الله تجده تجاهك، وإذا سألت فاسأل الله وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك رفعت الأقلام وجفت الصحف. رواه الترمذی وقال: هذا حديث حسن صحيح. (رقم ۲۵۱۶).

اضواء البیان میں ہے:

ولو شاء الله تخلف تأثير الأسباب عن مسبباتها لتخلف. ومن إصرح الأدلة في ذلك

قوله تعالى: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ فطبيعة الإحراق في النار معنى واحد لا يتجزأ إلى معان مختلفة، ومع هذا أحرقت الحطب فصار رماداً من حرها في الوقت الذي هي كائنة بروداً وسلاماً على إبراهيم. فدل ذلك دلالة قاطعة على أن التأثير حقيقة إنما هو لمشيئة خالق السموات والأرض، وأنه يسبب ما شاء من المسببات على ما شاء من الأسباب، وأنه لا تأثير لشيء من ذلك إلا بمشيئته جل وعلا. (اضواء البيان: ۳/۳۹۸).

وفي تفسير الخازن: ﴿وما النصر إلا من عند الله﴾ يعني لا تحيلوا النصر إلى الملائكة والجند وكثرة العدد، فإن النصر من عند الله لا من عند غيره، والغرض أن يكون توكلهم على الله لا على الملائكة الذين أمدوا بهم وفيه تنبيه على الإعراض عن الأسباب والإقبال على مسبب الأسباب. (۳۴۹/۱).

دعوت و تبلیغ کے سابق امیر حضرت جی مولانا محمد یوسف صاحبؒ کی تقریروں سے اہل تبلیغ کا موقف واضح ہو جاتا ہے، اور مذکورہ اعتراض بھی دفع ہو جاتا ہے، ذیل میں چند اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں:

حضرت جیؒ نے اپنے آخری سفر میں خواص کے ایک اجتماع سے خطاب فرمایا:

انبیاء علیہم السلام نے انسانوں کو شکوک اور چیزوں سے ہٹایا نہیں، بلکہ یہ بتایا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت اور اس کے حکم کو اصل سمجھتے ہوئے ان چیزوں میں لگو اور یہ یقین بنا لو کہ جب تم اللہ تعالیٰ کے تشریفی اوامر کی تابعداری کرتے ہوئے ان شعبوں میں لگو گے اور ان چیزوں کو استعمال کرو گے تو اللہ تعالیٰ اپنی قدرت سے اپنی چیزوں سے تم کو نفع پہنچائے گا اور یہ نفع آخرت تک چلے گا، بلکہ وہیں بھرپور حاصل ہوگا، یہی ہے لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کا منشا کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی سے نہیں ہوگا اور کچھ نہیں ملے گا بس اللہ ہی کے کرنے سے ہوگا اور ملے گا۔ (حضرت جی کی یادگار تقریریں، ص ۱۹)۔

ایک تقریر میں فرمایا: اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام اور ان کے متبعین اللہ تعالیٰ ہی کے حکم سے اسباب کے راستہ سے بھی محنت کرتے ہیں لیکن اس محنت میں بھی ان کے دل کی نگاہ رب الاسباب ہی پر جمی ہوتی ہے، وہ یقین رکھتے ہیں اور زبان سے کہتے بھی ہیں کہ جو کچھ ہم کرتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے ہے، لیکن اصل

کرنے والا اللہ تعالیٰ ہی ہے، غزوہ بدر سے لیکر فتح مکہ تک جتنے غزوات ہوئے ان سب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ نے امکان بھر اسبابی جدوجہد بھی کی اور جو اس وقت کر سکتے تھے وہ سب کچھ کیا لیکن ہر لمحہ دل اس یقین سے معمور رکھا کہ اصل کرنے والا اللہ ہی ہے۔ (حضرت جی کی یادگار تقریریں، ص ۸)۔

ایک جگہ اپنی آخری تقریر میں فرمایا: (مسجد بلال پارک لاہور)

اگر کمائے ہو تو یہ بنیاد رکھے کہ کمائی سے نہیں ملیگا، اللہ تعالیٰ سے ملیگا، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے سے کمائی پر ملیگا، کمانا تو حکم کو پورا کرنے کے واسطے ہے، ہم یہ یقین کریں کہ صرف اللہ پالے گا۔ (حضرت جی کی یادگار تقریریں، ص ۱۳۳)۔

بہر حال تو کل ایمان کی تکمیل کے لیے ضروری ہے۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾

توکل کی تعریف ملاحظہ ہو:

الاعتماد علی اللہ تعالیٰ مع رعاية الأسباب۔

اسباب اختیار کرنے کے بعد نتیجہ اللہ تعالیٰ پر چھوڑنا۔

توکل کا تعلق دل سے ہے، دلوں میں یہ بات راسخ ہو جائے کہ اسباب ناکام ہو سکتے ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ کی قدرت کبھی ناکام نہیں ہو سکتی، اختیار کردہ سبب قوی ہو یا ضعیف بہر صورت اللہ تعالیٰ ہی پر مکمل اعتماد کیا جائے۔

اسباب اختیار کرنا توکل کے منافی نہیں ہے، بلکہ یہ مامور بہ ہے، بے شمار نصوص میں اس کی ترغیب وارد ہوئی ہے۔

اسباب کی چار قسمیں ہیں:

(۱) اسبابِ قطعیہ اخرویہ:- ان اختیار کرنا واجب اور ضروری ہے، تمام طاعات و عبادات اس میں

شامل ہیں۔ جن کو اللہ تعالیٰ نے حصولِ جنت اور نجات من النار کا سبب بنایا ہے، ان کا تارک مستحق عقاب ہے۔

جیسے صوم و صلاۃ وغیرہ۔

(۲) اسبابِ قطعیہ دنیویہ:- اللہ تعالیٰ نے دنیا میں اس کی عادت جاری کی ہے، اور بندوں کو اس کا حکم

دیا ہے۔ مثلاً بھوک کے وقت کھانا، پیاس لگے تو پینا، سردی گرمی سے بچنا وغیرہ، ان کا اختیار کرنا بھی لازم اور

ضروری ہے، اگر اختیار نہ کیا اور ہلاک ہو گیا تو گنہگار ہوگا۔ کمافی کتب الفقہ۔

(۳) اسبابِ نظیہ :- دنیا غلبہ ظن کے درجہ میں ہونی چاہی نہ ہو۔ مثلاً حصولِ رزق کے اسباب میں سے تجارت، ملازمت، صنعت و حرفت وغیرہ، یہ ضعفاء و متوسطین پر ضروری ہے البتہ خواص و کاملین ان کو ترک کر سکتے ہیں۔

(۴) اسبابِ وہمیہ :- ان کی کوئی اصل نہیں ان کا اختیار کرنا حرام اور ناجائز ہے، مثلاً کسی مقصد کے حصول کے لیے قبر پر چادریں ڈالنا، چراغ جلانا وغیرہ۔ یہ واجبِ ترک ہے۔ اسباب اختیار کرنے کی ترغیب والی نصوص ملاحظہ فرمائیں:

قال اللہ تعالیٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾

قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾

قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَاعْدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾

قال اللہ تعالیٰ: ﴿يَا بَنِي لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ﴾

قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالُ اللَّهِ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾

قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَاسْرِبْ أَدَىٰ لَيْلًا﴾

قال اللہ تعالیٰ: ﴿لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ اخٍ وَتَك﴾

قال اللہ تعالیٰ: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ﴾

قال اللہ تعالیٰ: ﴿مَالُ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾

روى ابن ماجه عن ابى خزيمة قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أرايت أدوية تسدأوى بها ورقى نسترقى بها وتقى نتقيها هل ترد من قدر الله شيئاً قال: هي من قدر الله. (رواه ابن ماجه رقم: ۳۴۳۷، والحاكم عن حكيم بن حزام رقم: ۷۴۳۱، وقال صحيح الإسناد ووافقه الذهبي).

روى البخارى عن المقدام عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده وأن نبى الله داود كان يأكل من عمل يده. (صحيح البخارى: ۱/۲۷۸).

روى الطبراني فى الأوسط عن سمرة بن جندب^١ قال: كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتجرون فى البحر إلى الشام. (المعجم الاوسط، رقم: ۳۳۱۷، والصغير رقم: ۳۱۳).

وفى تلبیس ابلیس: أن التوکل فعل القلب فلا ینافی حركة الجوارح ولو كان کل کاسب لیس بمتوکل لکان الانبیاء غیر متوکلین فقد کان آدم علیه السلام حراثاً ونوح وزکریا نجارین وإدريس خیاطاً وإبراهیم ولوط زراعین وصالح تاجراً وکان سلیمان یعمل الخوض وداود یصنع الدرع ویاکل من ثمنه وکان موسى وشعیب ومحمد رعاة صلوات الله علیهم أجمعین، وقال نبینا صلى الله علیه وسلم: کنت أرعى غنماً لأهل مکة بالقواریط فلما أغناه الله عزوجل، بمافرض له من الفنى لم یحتج إلى الکسب، وقد کان أبو بکر وعثمان وعبدالرحمن بن عوف وطلحة رضوان الله تعالی علیهم بزازین وكذلك محمد بن سیرین ومیمون بن مهران بزازین وکان الزبیر بن العوام وعمرو بن العاص وعامر بن کریر بن خزازین وكذلك أبو حنیفة. وکان سعد بن أبی وقاص یرى النبل وکان عثمان بن طلحة خیاطاً وما زال التابعون ومن بعدهم یکتسبون ویامرون بالکسب. (تلبیس ابلیس لابن الجوزی، ص ۲۹۹).

وفى جامع العلوم والحکم: واعلم أن تحقیق التوکل لا ینافی السعی فی الأسباب التى قدر الله سبحانه وتعالى المقدورات بها وجرت سنته فی خلقه بذلك فإن الله تعالی أمر بتعاطی الأسباب مع أمره بالتوکل فالسعی فی الأسباب بالجوارح طاعة له والتوکل بالقلب علیه ایمان به قال تعالی: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ...﴾ ثم أن الأعمال التى یعملها العبد ثلاثة أقسام... (جامع العلوم والحکم: ۴۰۹/۲-۴۱۱).

تفسیر الشعراوى میں ہے:

لقد نقض إمامهم الأساس التقليدى المادى لمجئ الإنسان إلى الدنيا من ذکروا نشئ، وجاء عيسى علیه السلام من أم دون أب لیثبت سبحانه طلاقة القدرة وأنه جعل الأسباب

للشیر، فإن أراد البشر مسبباً فعيلهم أن يأخذوا الأسباب، وأما سبحانه وتعالى فهو مسبب الأسباب وخالقها وهو القادر وحده على إيجاد الشيء بتتحية كل الأسباب. (تفسير الشعراوي: ۱/۱۹۲۵).

خلاصہ یہ ہے کہ توکل کے دور کن ہیں: (۱) عمل القلب۔ (۲) عمل الجوارح۔

پہلے رکن کا حاصل یہ ہے کہ دل کا رخ ہمیشہ اللہ تعالیٰ کی طرف ہونا چاہئے۔

دوسرے کا مطلب یہ ہے کہ اعضاء اور جوارح کو اسباب کی طرف متوجہ کرنا اور حرکت میں لانا۔

لہذا ارباب دعوت و تبلیغ ترک اسباب کی ترغیب نہیں دیتے بلکہ وہ خود اسباب اختیار کرواتے ہیں، جماعتوں کی روانگی سے پہلے تمام ضروریات سفر کا انتظام کیا جاتا ہے، ہر فرد کو اس کی استطاعت کے بقدر سفر پر آمادہ کیا جاتا ہے۔ کھانا تیار کرنے کے لیے ایک جماعت مقرر کی جاتی ہے وغیرہ۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



اصول کے متفرق مسائل

دو قاعدوں میں تعارض کا حل:

سوال: ”إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام“ یہ قاعدہ فقہاء کئی جگہ ذکر کرتے ہیں اور اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ دوسری جانب ”الأصل في الأشياء الإباحة“ کا قاعدہ بھی بار بار ذکر کیا جاتا ہے ان دونوں میں بظاہر تعارض ہے دونوں میں کیا تطبیق ہے؟ اور الأصل في الأشياء الإباحة کس کا مسلک ہے اور کیا اس کے مقابلہ میں دوسرے علماء کا دوسرا قول ہے یا نہیں؟

الجواب: اس مسئلہ میں تین مذاہب ہیں:

(۱) الأصل في الأشياء التوقف. (۲) الأصل في الأشياء التحريم. (۳) الأصل في

الأشياء الإباحة.

علامہ ابن نجیم نے الاشباہ میں لکھا ہے:

قاعدة: هل الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على عدم الإباحة، وهو مذهب

الشافعي أو التحريم حتى يدل الدليل على الإباحة ونسبه الشافعية إلى أبي حنيفة.

وفى البدائع: المختار أن لاحكم للأفعال قبل الشرع والحكم عندنا، وإن كان أزلياً

فالمراد به هنا عدم تعليقه بالفعل قبل الشرع فانتفى التعلق لعدم فائدته.

وفي شرح المنار للمصنف: الأصل في الأشياء الإباحة عند بعض الحنفية، ومنهم

الکرخی^۲ وقال بعض أصحاب الحديث: الأصل فيها الحظر وقال أصحابنا: الأصل فيها التوقف بمعنى أنه لا بد لها من حكم لكنها لم نقف عليه بالعقل (انتهی) وفي الهدایة من فصل الحداد أن الإباحة أصل. انتهى. (الاشباه والنظائر: ۲۰۹/۱).

الدر المختار میں ہے:

أن الصحيح من مذهب أهل السنة أن الأصل في الأشياء التوقف، والإباحة رأي المعتزلة. (الدر المختار: ۱۶۱/۴، سعید).

علامہ شامی لکھتے ہیں:

مطلب المختار أن الأصل في الأشياء الإباحة، أقول: وصرح في التحرير بأن المختار أن الأصل الإباحة عند الجمهور من الحنفية والشافعية. وتبعه تلميذه العلامة قاسم، وجرى عليه في الهداية من فصل الحداد، وفي الخانية من أوائل الحظر والإباحة، وقال في شرح التحرير: وهو قول معتزلة البصرة وكثير من الشافعية وأكثر الحنفية لاسيما العراقيين، قالوا وإليه أشار محمد فيمن هدد بالقتل على أكل الميتة أو شرب الخمر فلم يفعل حتى قتل بقوله: خفت أن يكون آثماً: لأن أكل الميتة وشرب الخمر لم يحرم إلا بالنهي عنهما، فجعل الإباحة أصلاً والحرمة بعارض النهي. ونقل أيضاً قول أكثر أصحابنا وأصحاب الشافعية للشيخ أكمل الدين في شرح أصول البزدوى، وبه علم أن قول الشارح في باب استيلاء الكفار أن الإباحة رأى المعتزلة فيه نظر. فتدبر. (رد المحتار: ۱۰۵/۱، سعید).

مذکورہ بالا عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ جمہور احناف و شوافع کے نزدیک اشیاء میں اصل اباحت ہے، اور اس قول کے چند دلائل یہ ہیں:

۱۔ قال الله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً .

۲۔ وقال أيضاً كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً .

۳۔ فتح الباری میں باب لحوم الحمر الانسية میں لکھا ہے۔

وَأَنَّ الْأَصْلَ فِي الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ لَكُنَّ الصَّحَابَةُ أَقْدَمُوا عَلَى ذَبْحِهَا وَطَبْخِهَا كَسَائِرِ الْحَيَوَانِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَسْتَأْمُرُوا مَعَ تَوْفَرِ دَوَاعِيهِمْ عَلَى السَّوَالِ عَمَّا يَشْكُلُ .

۴۔ فتح الباری: باب مایکروہ من کثرة السوال میں لکھا ہے۔

وفی الحدیث: أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ حَتَّى يَرِدَ الشَّرْعُ بِخِلَافِ ذَلِكَ .

۵۔ ایک حدیث میں وارو ہے:

مَا أَحَلَّ اللَّهُ فَهُوَ حَالِلٌ وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ، فَاقْبَلُوا مِنَ اللَّهِ عَافِيَتَهُ فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ لِيَنْسِيَ شَيْئًا .

الحدیث رواه البزار: برقم ۱۲۳ والحاكم في المسدرك: ۳۷۵/۲ والبيهقي في

السنن الكبرى: ۱۰/۱۲ وذكره الهيثمي في المجمع: ۱۷۱/۱ وقال: رواه البزار والطبرانی

في الكبير وإسناده حسن ورجاله موثقون. وقال البزار: إسناده صالح، وقال الحاكم

صحيح الإسناد.

۶۔ ایک اور حدیث میں ہے: إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا وَنَهَى عَنْ أَشْيَاءَ فَلَا

تَنْتَهَكُوهَا، وَحَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ مِنْ غَيْرِ نَسْيَانٍ، فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا،

وَفِي لَفْظٍ وَسَكَتَ عَنْ كَثِيرٍ مِنْ غَيْرِ نَسْيَانٍ فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا، رَحْمَةً لَكُمْ فَاقْبَلُوهَا .

الحدیث رواه الدارقطني في سننه: ۱۸۳/۴ والطبرانی في الكبير: ۲۸۹/۲۲،

والخطيب في الفقيه والمفقه: ۹/۲، والبيهقي في سننه الكبرى: ۱۲/۱۰، وأبو نعيم في

الحلية: ۱۷/۹، وقال النووي في الأربعين: حديث حسن .

۷۔ ایک اور حدیث میں ہے: الْحَلَالُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ

وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ مَا عَفَا عَنْهُ .

الحدیث أخرجه الترمذی: ۹۲/۴ كتاب اللباس: باب ماجاء في لبس الفراء عن

سلمان. وقال الترمذی: وهذا حديث غريب لانعرفه مرفوعا الا من هذا الوجه. وابدود

کتاب الاطعمة باب ما لم يذكر تحريمه. وابن ماجه كتاب الاطعمة باب اكل الجبن والسمن من حديث سلمان.

”إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام“ اور ”الأصل في الأشياء الإباحة“ دونوں قواعد میں تطبیق:

الاشباه والنظائر میں ہے:

فمن فروعها: ما إذا تعارض دليلان أحدهما يقتضى التحريم، والآخر الإباحة قدم التحريم، وعلة الأصوليون بتقليل النسخ: لأنه لو قدم المبيح للزم تكرار النسخ: لأن الأصل في الأشياء الإباحة، فإذا جعل المبيح متأخراً كان المحرم ناسخاً للإباحة الأصلية، ثم يصير منسوخاً بالمبيح. ولو جعل المحرم متأخراً لكان ناسخاً للمبيح، وهو لم ينسخ شيئاً: لكونه على وفق الأصل. (الاشباه والنظائر: ۱/۳۰۲).

خلاصہ یہ ہے کہ ان عبارات سے معلوم ہوا کہ ”الأصل في الأشياء الإباحة“ جمہور احتاف و شوافع کا مسلک ہے اور اس کا تعلق ان مسائل کے ساتھ ہیں جن میں کوئی نص وارد نہیں ہے۔ اور ”إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام“ کا تعلق ان مسائل کے ساتھ ہیں جن میں نصوص بظاہر متعارض ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مختلف فیہ مسائل میں فتویٰ دینے کا حکم:

سوال: مختلف فیہ مسائل میں کس کے قول پر فتویٰ دیا جائے گا؟

الجواب: رسم المفتی میں ہے:

والحاصل أنه إذا اتفق أبو حنيفة وصاحباہ علی جواب لم يجز العدول عنه إلا للضرورة، وكذا إذا وافقه أحدهما ...

(۱) اگر کسی مسئلہ میں امام ابو حنیفہ اور صاحبین ایک بات پر متفق ہیں اور وہ حکم ضرورت کے خلاف نہ ہو تو

اسی پر عمل کیا جائے گا۔

(۲) اگر ائمہ ثلاثہ احناف کسی بات پر متفق ہوں لیکن ضرورت کا تقاضا کچھ اور ہو تو ضرورت کے مطابق دلائل کی روشنی میں ان کے قول کے علاوہ پرفتویٰ دیا جاسکتا ہے۔

(۳) امام صاحبؒ کے ساتھ صاحبینؒ میں سے ایک ہو تو قاضی خان کی عبارت کی روشنی میں امام صاحب کے قول کو لیا جائیگا کیونکہ امام صاحبؒ میں شرائط کامل طور پر پائے جاتے ہیں... دلائل صحت موجود ہے۔

(۴) اگر امام صاحبؒ ایک طرف ہیں اور صاحبین دوسری طرف، اور صاحبین میں سے کسی نے امام صاحب کی موافقت نہیں کی تو عبداللہ بن مبارکؒ فرماتے ہیں: مطلقاً امام صاحب کے قول کو لیا جائے گا، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ مفتی کو اختیار ہے جس کا قول چاہے لے سکتا ہے۔

محققین نے مذکورہ بالا دونوں اقوال میں اس طرح ترجیح دی ہے کہ عبداللہ بن مبارکؒ کا قول مفتی غیر مجتہد سے متعلق ہے، اور بعض لوگوں کا قول مفتی مجتہد سے متعلق ہے، یعنی مفتی مجتہد کو اختیار ہے اور مفتی غیر مجتہد کو اختیار نہیں۔

مذکورہ بالا تمام تفصیل اس وقت ہے جب کہ بعد کے مشائخ نے کسی دلیل یا ضرورت کی بنیاد پر صاحبین یا کسی اور مسلک پر فتویٰ نہ دیا ہو، اگر بعد کے مشائخ نے صاحبین کے مذہب کو اختیار کیا ہو تو مشائخ کی ترجیحات پر عمل کیا جائیگا جیسے مزارعت اور مساقات کے مسئلہ میں۔

امام صاحب کے قول کو چھوڑ کر صاحبین کے قول کو کب لیا جائے گا؟

علامہ ابن نجیمؒ نے اس کی تین صورتیں بیان فرمائی ہیں:

(۱) امام صاحبؒ کی دلیل کی کمزوری۔

(۲) ضرورت و تعامل جیسے مزارعت اور مساقات کے مسئلہ میں۔

(۳) صاحبین کا اختلاف اختلاف زمانہ ہو۔ (ملخص از شرح عقود درسم المفتی ص ۱۹)۔

خلاصہ یہ کہ علامہ شامیؒ نے ترجیح اس بات کو دی ہے کہ مفتی مجتہد کے لئے قوت دلیل کی روشنی میں فتویٰ دینا جائز ہے اور غیر مجتہد کے لئے مذکورہ بالا تفصیل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قال اللہ تعالیٰ:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ
فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ
وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾

کتاب الطہارۃ

باب ﴿۱﴾

وضو اور غسل

کا بیان

باب..... (۱) وضو اور غسل کا بیان

”بسم اللہ“ بھول جانے پر درمیان میں پڑھنے کا حکم:

سوال: اگر کوئی شخص وضو کے شروع میں ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ پڑھتا بھول جائے تو درمیان وضو میں ”بسم اللہ اولہ و آخرہ“ پڑھنے سے سنت ادا ہو جائے گی یا نہیں؟

الجواب: جب وضو کے شروع میں بسم اللہ بھول گیا اور درمیان میں پڑھ لی تو سنت ادا نہ ہوگی، لیکن پڑھ لینا چاہئے تاکہ بقیہ وضو میں سنت کی برکت حاصل ہو جائے، یا بسم اللہ پڑھ کر از سر نو وضو شروع کر لے۔
ملاحظہ ہو مرقاة المفاتیح میں ہے:

وقال ابن الہمام: نسی التسمیۃ فذكرها فی خلال الوضوء فسمی لا تحصل السنۃ بخلاف نحوه فی الأكل كذا فی الغایۃ معللاً بأن الوضوء عمل واحد بخلاف الأكل. (مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح: ۱۶/۴۵۵).

البحر الرائق میں ہے:

ولو نسی التسمیۃ فی ابتداء الوضوء ثم ذكرها فی خلاله فسمی لا تحصل السنۃ

بخلاف نحوه فی الأکل کذا فی التبیین معللاً بأن الوضوء عمل واحد بخلاف الأکل فان کلّ لقمة فعل مبتدأ. ولهذا ذکر فی الخانیة لو قال کلّما أکلت اللحم فله علیّ أن أتصدق بدرهم فعليه بكل لقمة درهم لأن کل لقمة أکل. لكن قال المحقق ابن الهمام: هو انما يستلزم فی الأکل تحصيل السنّة فی الباقي لا استدراک ما فات. وظاهره مع ما قبله أنه إذا نسی التسمية فاتیانه بها و عدمه سواء مع أن ظاهرهما فی السراج الوهاج أن الاتیان بها مطلوب و لفظه: فان نسی التسمية فی أوّل الطهارة أتى بها اذا ذکرها قبل الفراغ حتی لا یخلو الوضوء منها. (البحر الرائق: ۱/۲۰، کوئته).

شامی میں ہے:

قوله (وأما الأکل) أى إذا نسیها فی ابتدائه و اعلم أن الزیلعی ذکر أنه لا تحصل السنّة فی الوضوء و قال بخلاف الأکل لأن الوضوء عمل واحد بخلاف الأکل فاکل لقمة فعل مبتدأ. ولا یمكن الاستدراک فی الوضوء بقوله بسم الله أوّله و اخره لأن الحديث وارد فی الأکل و لاحديث فی الوضوء. (فتاویٰ الشامی: ۱۰۹/۱، سعید).

طحطاوی علی الدر میں ہے:

و كما فی ابتداء الوضوء قبل الاستنجاء و بعده الا حال الانکشاف و فی محل نجاسة فیسمی بقلبه. و لو نسیها فسمی لا تحصل السنّة بل المندوب كما فی سراج الوهاج و لفظه: إذا نسی التسمية فی أوّل الطهارة أتى بها إذا ذکرها قبل الفراغ حتی لا یخلو الوضوء منها، فما فی أكثر الكتب من عبارة تدلّ علی عدم الاتیان بها مما لا ینبغی، و كما فی ابتداء الأکل... الخ. (حاشیة الطحطاوی علی الدر: ۵/۱)۔ واللہ اعلم۔

کھڑے ہو کر وضو کرنے کا حکم:

سوال: اس ملک اور دیگر بعض ممالک میں لوگ کھڑے ہو کر وضو کرتے ہیں، اس میں محل وضو کی

ساخت کی وجہ سے آسانی رہتی ہے تو کیا کھڑے ہو کر وضو کرنا جائز ہے اور بہتر وضو میں بیٹھنا ہے یا کھڑا ہونا؟

الجواب: کھڑے ہو کر وضو کرنا جائز ہے اس میں کوئی قباحیت نہیں ہے اصل وضو میں یہ ہے کہ جس

انداز سے اعضاء وضو کو دھونے میں آسانی رہے وہ طریقہ اختیار کرنا چاہئے چنانچہ اگر محل وضو کی ساخت کی وجہ سے بعض اعضاء پیٹھ کر اور بعض کھڑے ہو کر دھونا آسان ہو تو ایسا کرنا بہتر ہے کیونکہ اگر کھڑے ہونے کے محل میں پیٹھ کر وضو کیا جائے گا تو دشواری کے ساتھ ساتھ ماء مستعمل کپڑوں پر پڑے گا، چنانچہ جب حضرت مفتی محمود الحسن گنگوہیؒ سے سوال کیا گیا کہ کھڑے ہو کر پاؤں دھونا کیسا ہے تو آپ نے رقم فرمایا کہ کھڑے ہو کر پاؤں دھونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے بلکہ ماء مستعمل سے تحفظ کے لئے کھڑے ہو کر پاؤں دھونا بہتر ہے۔ (فتاویٰ محمودیہ ۷/۱۶)۔

نیز در مختار میں ہے:

والجلوس فی مکان مرتفع تحرراً عن الماء المستعمل. (الدر المختار ۱/۱۲۷)

معلوم ہوا کہ وضو میں ایسی ہیئت اختیار کرنا جس سے آسانی رہے اور ماء مستعمل سے بچا جاسکے درست ہی نہیں بلکہ بہتر ہے۔

بخاری شریف میں ہے:

عن کریب مولیٰ ابن عباس ؓ ان عبد اللہ بن عباس ؓ اخبرہ انه بات لیلة عند ميمونة زوج النبی وهی خالته فاضطجعت فی عرض الوسادة واضطجع رسول اللہ ﷺ وأهله فی طولها فنام رسول اللہ ﷺ حتی اذا انتصف اللیل او قبله بقلیل او بعده بقلیل استیقظ رسول اللہ ﷺ فجلس یمسح النوم عن وجهه بیده ثم قرأ العشر الآیات الخواتم من سورة آل عمران ثم قام الی شن معلقة فتوضأ منها. (بخاری شریف باب قراءة القرآن بعد الحدث ۱/۳۰)

اس روایت سے معلوم ہوا کہ آنحضرت ﷺ نے لٹکے ہوئے مشکیزہ سے کھڑے ہو کر وضو فرمایا البتہ یہ ملحوظ رہے کہ کھڑے ہو کر وضو کرنا آسانی کی بناء پر جائز ہے لیکن نبی کریم ﷺ کا عمل طریقہ وضو میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے پیٹھ کر وضو کرنے کا منقول ہے۔ چنانچہ ترمذی شریف میں ہے:

”عن أبي حية قال رأيت علياً توضأ فغسل حتى انقاهما ثم مضمض ثلاثاً واستنشق ثلاثاً وغسل قدميه إلى الكعبين ثم قام فأخذ فضل طهوره فشربه وهو قائم ثم قال: أحببت أن أريكم كيف كان طهر رسول الله ﷺ . (ترمذی شریف باب فی وضوء النبی کیف کان: ۱/۱۷)۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ آپ کا عمل بیٹھ کر وضو فرمانے کا تھا لہذا بیٹھ کر وضو کرنا مستحب ہوگا اور کھڑے ہو کر وضو کرنا جائز ہوگا۔ واللہ اعلم۔

بیٹھ کر وضو کرنا مستحب ہونے کا حکم:

سوال: بیٹھ کر وضو کرنا مستحب ہے یا کھڑے ہو کر؟

الجواب: بیٹھ کر وضو کرنا مستحب ہے، بہشتی زیور میں ہے:

وضو کرنے والے کو چاہئے کہ وضو کرتے وقت قبلہ منہ کر کے کسی اونچی جگہ بیٹھے کہ چھینٹے اڑ کر اوپر نہ پڑیں۔ (بہشتی زیور ص ۳۵)۔

ترمذی شریف میں ہے:

”عن أبي حية قال: رأيت علياً توضأ فغسل حتى انقاهما ثم مضمض ثلاثاً واستنشق ثلاثاً وغسل قدميه إلى الكعبين ثم قام فأخذ فضل طهوره فشربه وهو قائم ثم قال: أحببت أن أريكم كيف كان طهور رسول الله ﷺ . (ترمذی شریف باب فی وضوء النبی کیف کان: ۱/۱۷)۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ آنحضرت ﷺ نے بیٹھ کر وضو فرمایا پھر وضو مکمل کرنے کے بعد بچے ہوئے پانی کو پینے کے لئے کھڑے ہو گئے اور بیٹھ کر وضو کرنا حضور ﷺ کی عادت شریفہ تھی۔ علامہ ابن عابدینؒ نے فرمایا:

”الجلوس في مكان مرتفع تحرزاً عن الماء المستعمل“۔ (فتاویٰ الشامی: ۱/۱۲۷)۔

لیکن اگر کھڑے ہو کر وضو کیا تو گنجائش ہے، کیونکہ حدیث میں ہے:

”عن ابن عباس أن النبي ﷺ نام حتى نفخ ثم صلى وربما قال: اضطجع حتى نفخ ثم

قام فصلى، ثم حدثنا به سفيان مرة عن عمرو عن كريب عن ابن عباس قال بُثَّ عند خالتي ميمونة ليلة فقام النبي ﷺ من الليل فلما كان في بعض الليل قام رسول الله ﷺ فتوضاً من شن معلق وضوء خفيفاً يخففه عمرو ويقلله وقام...“ (بخاری شریف: ۱/ ۲۵، باب التخصيف في الوضوء). بخاری کی دوسری روایت میں ہے:

”فقام إلى شنّ معلقة فتوضاً منها“ (بخاری شریف: ۱/ ۳۰).

اس روایت سے معلوم ہوا کہ آنحضرت ﷺ نے لٹکے ہوئے مشکیزے سے کھڑے ہو کر وضو فرمایا تو اس سے کھڑے ہو کر وضو کرنے کی گنجائش پیدا ہوئی۔ واللہ اعلم۔

وضو میں ڈاڑھی کے خلال کا صحیح طریقہ:

سوال: وضو میں ڈاڑھی کے خلال کا صحیح طریقہ کیا ہے؟

الجواب: ڈاڑھی میں خلال کا درست طریقہ یہ ہے کہ اپنی ہتھیلی میں پانی لے کر ڈاڑھی کے نیچے سے ڈالے پھر اپنی ہتھیلی کی پشت کو اپنی گردن کی طرف کرے اور نیچے سے اوپر کی طرف خلال کرے۔ یعنی پانی لینے کے بعد ہتھیلی کو ڈاڑھی کے نیچے رکھ لے پھر ہتھیلی کو الٹا کر کے نیچے سے اوپر تک خلال کرے اسی کو سعاہ اور طحاوی میں اختیار کیا گیا ہے۔ جب کہ علامہ شامیؒ نے فرمایا کہ ہتھیلی میں پانی لے اور ڈاڑھی کے نیچے رکھ کر اوپر کی طرف مسح کرے، ہتھیلی کو الٹا کرنے سے پانی لینے کا مقصد حاصل نہیں ہوگا۔ لیکن علامہ لکھنویؒ نے اس کو رد کیا ہے۔

ملاحظہ ہو سعاہ میں ہے:

وفي منح الغفار: كفيته على وجه السنة أن يدخل أصابع اليد في فروجها التي بين شعراتها من أسفل إلى فوق بحيث يكون كف اليد إلى الخارج وظهرها إلى المتوضئ انتهى. وتعقبه ابن عابدين بأن المتبادر من رواية أبي داود أنه عليه الصلاة والسلام أخذ كفاً من ماء تحت حنكه فخلل به لحيته إدخال اليد من أسفل بحيث يكون كف اليد لداخل من

جہۃ العنق وظهرها إلى خارج لیمكن إدخال الماء الماخوذ في خلال الشعر ولا يمكن ذلك على الكيفية المارة فلا يبقى لأخذه فائدة، قلت: ما ذكره من المتبادر ليس بصحيح فإن الرواية المذكورة إنما تقتضي كون الكف إلى جہۃ العنق عند إدخال الماء إلى الشعرات وأما كونه كذلك عند التخليل فكلاً، والظاهر أن يجعل الكف إلى عنقه حال وضع الماء ويجعل ظهر كفه إلى عنقه حال التخليل هو الذي نقله الطحطاوي في حواشی مراقی الفلاح عن الحموي فافهم. (السعاية: ۱/ ۱۲۷، ط: سهیل اکیتمی).

ابوداؤد شریف میں ہے:

عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا توضأ أخذ كفاً من ماء فأدخله تحت عنقه فخلل به لحيته وقال: هكذا أمرني ربي. (ابوداؤد باب تخليل اللحية ص ۱۹).

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب وضو فرماتے تھے تو کف (تھیلی) میں پانی لیتے اور ٹوڑی کے نیچے داخل کرتے اور اس سے ریش مبارک کا خلال فرماتے تھے۔

طحطاوی میں ہے:

”وأصح الروايتين عن محمد كان يخلل لحيته ولحيته الشريفة كانت كثة غزيرة الشعر من جهة الأسفل إلى فوق ويكون الكف إلى عنقه أي حال وضع الماء ويجعل ظهر كفه إلى عنقه حال التخليل“. (حاشية الطحطاوي على مراقی الفلاح، ص ۷۰، ط: قدیمی)۔ واللہ اعلم۔

وضو میں دوسرے سے مدد لینے کا حکم:

سوال: اگر کوئی شخص وضو میں دوسرے سے مدد لینا چاہے اور اس سے کہہ دے کہ تم پانی ڈالو یا ہاتھ پیر دھلو او تو کیا حکم ہے؟

الجواب: وضو میں پانی ڈالنے کی حد تک دوسرے سے مدد لینے کی گنجائش ہے لیکن اگر دوسرا شخص بلا

عذر ہا تھ پیر دھلوائے تو مکروہ ہے۔ ملاحظہ ہو:

وحاصله أن الاستعانة في الوضوء إن كانت بصب الماء أو استقائه أو إحضاره فلا كراهة بها أصلاً ولو يطلبه وإن كانت بالغسل والمسح، فتكره بلا عذر، ولذا قال في التاترخانية: ومن الآداب: أن يقوم بأمر الوضوء بنفسه ولو استعان بغيره جاز بعد أن لا يكون الغاسل غيره بل يغسل بنفسه. (فتاویٰ الشامی: ۱/۱۲۷).

استعانت کی تین قسمیں ہیں (۱) استعانت پانی منگوانے میں جائز ہے۔ (۲) استعانت پانی ڈالنے کے ساتھ خلاف اولیٰ ہے الا یہ کہ عذر ہو۔ (۳) استعانت پانی ڈال کر اعضاء ملنے کے ساتھ مکروہ ہے اگر بلا عذر ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

وضو میں انگلیوں کے خلال کا وقت:

سوال: وضو میں انگلیوں کا خلال کس وقت کرنا چاہئے آخر میں یا ابتدا میں یا کلائیوں کے دھونے کے بعد؟

الجواب: انگلیوں کے خلال کا وقت کلائیوں کے دھونے کے بعد ہے۔ ملاحظہ ہو:

در مختار میں ہے:

(و) تخلیل (الأصابع) الیدین بالتشبیك والرجلین... وفي البحر: ويقوم مقامه أي تخلیل الأصابع الإدخال فی الماء ولولم یکن جارياً وفيه عن الظهيرية: والتخلیل إنما یكون بعد التلیث لأنه سنة التلیث. (الدر المختار مع الشامی: ۱/۱۱۷، سعید).

بحر الرائق میں ہے:

وفي الظهيرية: والتخلیل إنما یكون بعد التلیث لأنه سنة التلیث. (بحر الرائق: ۱/۲۲).

بہشتی زیور میں ہے:

تین بار داہنا ہاتھ کہنی سمیت دھوئے پھر بایاں ہاتھ کہنی سمیت تین دفعہ دھوئے، اور ایک ہاتھ کی انگلیوں کو

لأن داخل العين ليس بوجه لأنه لا يواجه إليه ولأن فيه حرجاً. (بدائع الصنائع مطب غس الوجه).

درج کردہ عبارات سے معلوم ہو گیا کہ وضو اور غسل میں آنکھ کے اندر دنی حصہ میں پانی پہنچانا ضروری نہیں لہذا آنکھ لینس کے استعمال سے وضو پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، البتہ دوران وضو آنکھوں کو اتنی زور سے بند کرنا درست نہیں کہ آنکھوں کے کونے خشک رہ جائیں کیونکہ ان کا دھونا ضروری ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ناخن پالش کی موجودگی میں وضو اور غسل کا حکم:

سوال: ناخن پالش کے ہوتے ہوئے وضو اور غسل کا کیا حکم ہے؟

الجواب: بعض علماء کے نزدیک اگر اس کے ازالہ میں حرج ہو تو وضو ہو جائے گا لیکن مشکوک چیزوں کے لگانے سے اجتناب کرنا چاہئے اور زینت کے لیے مہندی وغیرہ کافی ہے۔ البتہ اکثر علماء فرماتے ہیں وضو اور غسل نہیں ہوگا۔
در مختار میں ہے:

ويجب أى يفرض غسل كل ما يمكن من البدن بلا حرج مرة... ولا يمنع ما على ظفر صباغ ولا طعام بين أسنانه أوفى سنه المجوف به يفتى. وقيل: إن صلباً منع وهو الأصح. شامی میں ہے:

(قوله أن صلباً) أى إن كان ممضوً مضغاً متأكداً، بحيث تداخلت أجزاءه وصار له لزوجة وعلاكة كالعجين شرح المنية. (قوله وهو الأصح) صرح به فى شرح المنية وقال: لا ممتنع نفوذ الماء مع عدم الضرورة والحرج. (الدر المختار مع الشامى: ۱/۱۵۲/۱۵۴).

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

والصرا م والصباغ ما فى ظفرهما يمنع تمام الاغتسال وقيل كل ذلك يجزيهم

للحرج والضرورة ومواضع الضرورة مستثناة عن قواعد الشرع كذا في الظهيرية. (الفتاویٰ الهندية: ۱/۱۳).

فتاویٰ حقانیہ میں ہے:

موجودہ دور کے نامور علماء ناخن پالش کے عدم جواز کے قائل ہیں، کیوں کہ ناخن پالش سے ناخن کا جسم مستور ہو کر وضو اور غسل میں اس کو پانی پہنچنا ممکن نہیں رہتا، اس لیے گوندھے ہوئے آنے کی طرح مانع وضو اور غسل ہے۔ لیکن بعض دوسرے علماء کے نزدیک ناخن پالش اگر عورت کی زینت مان لی جائے تو پھر ایسی صورت میں اگر ازالہ میں دشواری نہ ہو تو وضو اور غسل کے لئے ازالہ ضروری ہوگا، اور اگر ازالہ میں حرج ہو لیکن اس کی تہہ نہ بنی ہو تو پھر اس کا حکم مہندی کی طرح ہوگا اور تہہ بن جانے کی صورت میں اس کے ازالہ میں حرج ہو تو موجب حرج ہونے کی وجہ سے پانی کا ایصال ضروری نہیں۔ (فتاویٰ حقانیہ: ۵۰۱/۲).

فتاویٰ فریدیہ میں ہے:

اگر ناخن پالش چاقو وغیرہ آلات کے بغیر زائل نہیں ہوتا ہے تو پھر حرج کی وجہ سے وضو اور غسل سے مانع نہ ہوگا۔ (فتاویٰ فریدیہ: ۵۲/۲).

دوسری جگہ فرماتے ہیں:

احتیاط ازالہ میں ہے البتہ بقا کی صورت میں بھی گنجائش ہے۔ (فتاویٰ فریدیہ: ۵۴/۲).

البتہ دوسرے علماء کے نزدیک ناخن پالش وضو اور غسل کے لئے مانع ہے۔

تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: (احسن الفتاویٰ: ۲/۲۶، وحید فقہی مسائل: ۱/۸۷)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تفریحی تالاب میں دوائی والے پانی سے وضو کرنے کا حکم:

سوال: تفریحی تالاب (SWIMMING-POOL) کا پانی اکثر دوائی (CHEMICALS)

کے ذریعہ صاف کیا جاتا ہے اور دوائی (CHEMICALS) کی وجہ سے پانی کی بو اور ذائقہ بدل جاتا ہے تو

دریافت طلب امر یہ ہے کہ اس پانی سے وضو کرنا درست ہے یا نہیں؟

الجواب: اگر دوائی (CHEMICALS) صفائی کی خاطر ڈالی جاتی ہے تو اس پانی سے وضو درست ہے اگر چہ مزہ اور بو بدل جائے، ہاں اگر پانی گھاڑا ہو گیا تو پھر وضو درست نہیں۔
فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

وإن طبخ فی الماء ما یقصد به المبالغة فی النظافة کالأشنان والصابون جاز الوضوء به بالإجماع إلا إذا صار ثخیناً فلا یجوز کذا فی محیط السرخسی. (فتاویٰ الہندیہ: ۱/ ۲۱).

فتاویٰ قاضی خان میں ہے:

لا یجوز التوضوء بماء الورد والزعفران ولا بماء الصابون والحرض (اشنان) اذا ذہبت رقتہ وصار ثخیناً وان بقیة رقتہ ولطافته جاز به التوضؤ وكذا لو طبخ بالماء ما یقصد به المبالغة فی التظیف کالسدر والحرض وان تغیر لونه ولكن لم تذهب رقتہ یجوز به التوضؤ وإن صار ثخیناً مثل السویق لا یجوز التوضؤ. (فتاویٰ قاضی خان: ۱/ ۱۶). واللہ تعالیٰ اعلم۔

دودھ میں ملے ہوئے پانی سے وضو کرنے کا حکم:

سوال: دودھ میں ملے ہوئے پانی سے وضو کرنا درست ہے یا نہیں؟

الجواب: اگر پانی کارنگ دودھ کی طرح ہو گیا تو وضو درست نہیں اور اگر دودھ بہت کم ہے اس طور پر کہ پانی کارنگ نہیں بدلاتو وضو درست ہے۔
نور الایضاح میں ہے:

ولا یجوز (الوضوء) بماء شجر وثمر الی قوله ولا بماء زال طبعه بالطبخ أو بغلبة غیره علیه، والغلبة فی المائعات بظہور وصف واحد من مائع له وصفان فقط کاللبن له اللون والطعم ولا رائحة له. (نور الایضاح ص ۲۴).

امداد الفتاح میں ہے:

(من مائع له وصفان) فقط ومثل ذلك بقوله: كاللبن له اللون والطعم فإن لم يوجد
جاء به التوضؤ، وإن وجد أحدهما لم يعجز. (امداد الفتاح ص ۴۱، وعالمگیری: ۱/۱۳).
خلاصہ یہ ہے کہ پانی میں دودھ مل جائے تو دیکھا جائے گا اگر پانی میں دودھ کا رنگ یا حرہ ظاہر ہو گیا یعنی
دو اوصاف میں سے ایک وصف بدل گیا تو وضو درست نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

وضو میں بعض اعضاء پر مسح کرنے کا حکم:

سوال: اگر کسی کے پاؤں کے بعض حصہ پر زخم ہے اور بعض پر نہیں تو پاؤں کو دھونا چاہئے یا مسح کرنا
چاہئے یا کچھ حصہ پر مسح کرے اور کچھ حصہ کو دھوئے؟

الجواب: پاؤں کے جس حصہ پر زخم ہے اور پانی نقصان دہ ہے اس حصہ پر مسح کر لیا جائے یعنی تر ہاتھ
پھیر لیا جائے اور بقیہ کو دھولیا جائے اس طرح کہ زخم پر پانی نہ پہنچے۔
امداد الفتاح میں ہے:

(ومسح الجريح) مسحاً على الجسد إن استطاع وإلا على خرقة ونحوها وإن ضربه
تركه. (امداد الفتاح شرح نور الايضاح، ص: ۱۲۹).
طحاوی میں ہے:

وقيل يغسل الصحيح ويمسح الجريح وصححه في المحيط والخانية. (حاشية
الطحاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۲۶ قدیمی).
شامی میں ہے:

لكن إذا كانت زائدة على قدر الجراحة فإن ضربه الحل والغسل مسح الكل تبعاً وإلا
فلا، بل يغسل ماحول الجراحة ويمسح عليها لا على الخرقة، ما لم يضره مسحها فيمسح

علی الخرقۃ التي علیہا. (رد المحتار: ۱/ ۲۸۰، سعید). واللہ تعالیٰ اعلم۔

کینسر کے مریض کے لیے مسح کرنے کا حکم:

سوال: ایک شخص کینسر کا مریض ہے ڈاکٹر نے اس کو چہرے پر پانی لگانے سے منع کیا ہے اس حالت میں وہ نماز کیسے پڑھے گا؟

الجواب: یہ شخص چہرے پر مونٹا کپڑا لگا کر مسح کر لے اور نماز پڑھ لے پانی لگانے کی ضرورت نہیں، ہاں اگر دوسرے اعضاء کے لئے بھی پانی مضر ہو تو تیمم کریگا۔
شامی میں ہے:

(تیمم لو) کان (أكثره مجروحاً) أو به جدری اعتباراً للأكثر (وبعكسه يغسل) الصحيح ويمسح الجريح (قوله وبعكسه) وهو ما لو كان أكثر الأعضاء صحيحاً يغسل ... لكن إذا كان يمكنه غسل الصحيح بدون إصابة الجريح وإلا تیمم حلیۃ (قوله ويمسح الجريح) أي إن لم يضره وإلا عصبها بخرقة ومسح فوقها خانية وغيرها ومفاده كما قال: إنه يلزمه شد الخرقۃ إن لم تكن موضوعة. (فتاویٰ الشامی: ۱/ ۲۵۷، وھكذا فی حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۲۶ بمقدیمی). واللہ تعالیٰ اعلم۔

عورت کی ناک، کان کے سوراخ میں پانی پہنچانے کا حکم:

سوال: اگر کسی عورت کی ناک، کان میں سوراخ ہو تو وضو میں پانی پہنچانا ضروری ہے یا نہیں؟

الجواب: جو عورت ایسی چیزیں پہنے جس کی وجہ سے اس کے کان اور ناک وغیرہ میں سوراخ ہو تو اس کو خوب ہلا لے تاکہ پانی اس کے سوراخ میں پہنچ جائے وضو اور غسل کے وقت ایسا نہ ہو کہ پانی نہ پہنچے اور غسل اور

وضوح نہ ہو، البتہ اگر گٹھلی، چھلے ڈھیلے ہوں کہ بغیر ہلائے بھی پانی پہنچ جائے تو ہلانا واجب نہیں ہے لیکن ہلا لینا اب بھی بہتر ہے۔ (بہشتی زیور ص ۷۷)۔

شرح مدیۃ المصلیٰ میں ہے:

امراة اغتسلت هل تتكلف في إيصال الماء إلى ثقب القروط أم لا (القروط) ما يعلق في شحمة الأذن (قال) محمد في الأصل وهذا دأب صاحب المحيط بذكر لفظ قال ومراده ذلك تتكلف فيه أي في إيصال الماء إلى ثقب القروط كما تتكلف في تحريك الخاتم إن كان ضيقاً والمعتبر فيه غلبة الظن بالوصول إن غلب على ظنها أن الماء لا يدخله إلا بتكلف تتكلف وإن غلب أنه وصله لا تتكلف سواء كان القروط فيه أم لا وإن انضم الثقب بعد نزاع القروط وصار بحال إن أمر عليه الماء يدخله وإن غفل لا فلا بد من إمراره ولا تتكلف لغير الإمرار من إدخال عود ونحوه فإن الحرج مدفوع وإنما وضع المسألة في المرأة باعتبار الغالب وإلا فلا فرق بينها وبين الرجل. (شرح منية المصلی، ص: ۴۸)۔

درج کردہ عبارت سے معلوم ہو گیا کہ جب کان کی لو میں سوراخ ہو اور زیور ہو تو اس میں غسل کے اندر پانی پہنچانا ضروری ہے اور اگر غالب ظن ہو کہ وہ بند ہو چکا ہو تو اس کے کھولنے کی ضرورت نہیں ہے لیکن ناک کے سوراخ میں وضو اور غسل دونوں میں پانی پہنچانا ضروری ہے، اگر ناک کا سوراخ بھی بند ہو چکا ہو تو اس کو زبردستی کھولنے کی ضرورت نہیں۔ یاد رہے کہ کان کے سوراخ میں پانی پہنچانا غسل میں ضروری ہے لیکن وضو میں تو کان کا دھونا ہی نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

سونے کا دانت یا خول لگوا یا ہو تو وضو اور غسل کا حکم:

سوال: کسی نے سونے کا دانت بغیر ضرورت کے لگوا لیا یا دانت پر سونے کا خول بلا ضرورت

چڑھوا لیا تو اس کا وضو اور غسل ہو گا یا نہیں؟

الجواب: سونے کا دانت لگوانے میں چونکہ فقہاء کا اختلاف ہے تو جب تک کوئی واقعی ضرورت نہ ہو اس سے اجتناب کرنا چاہئے، مگر جب لگوائی لیا اور بغیر مشقت کے نکال نہیں سکتا تو یہ بدن کے ایک جز کی طرح ہو گا، لہذا غسل سے مانع نہیں ہوگا۔

فتاویٰ محمودیہ میں ہے:

امام اعظم کے نزدیک چاندی کی میخ، پترہ، دانت لگوانا جائز ہے لیکن سونے کی میخ پترہ لگوانا جائز نہیں ہے امام محمد کے نزدیک سونے کی میخ وغیرہ بھی درست ہے سونے کی میخ سے اختلاف کی وجہ سے اجتناب احوط ہے۔ (فتاویٰ محمودیہ: ۲۱۸/۵)۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

قال محمد فی الجامع الصغیر: ولا یشد الأسنان بالذهب ویشدها بالفضة... وهو قول أبي حنيفة وقال محمد: یشدها بالذهب أيضاً... و ذکر الحاكم فی المنقحی لو تحرکت سن رجل وخاف سقوطها فشدھا بالذهب أو بالفضة لم یکن به بأس عند أبي حنيفة وأبي يوسف وروی الحسن عن أبي حنيفة أنه فرق بین السن والأنف. (الفتاویٰ الہندیہ: ۳۳۶/۵)۔

آپ کے مسائل اور ان کا حل میں ہے:

دانتوں کے اوپر سونا یا اس کے ہم شکل دھات سے بنائے ہوئے کور چڑھانا جائز ہے اور ایسی حالت میں اس کا وضو اور غسل ہو جاتا ہے، جو چیز اس طرح پیوست ہو جائے کہ اس کا نکالنا ممکن نہ رہے، مثلاً دانتوں پر سونے چاندی کا خول اس طرح جمادیا جائے کہ وہ اتر نہ سکے تو اس کے ظاہری حصہ کو دانت کا حکم دیا جائے گا اور اس کو اتارے بغیر غسل جائز ہوگا۔ (آپ کے مسائل اور ان کا حل: ۵۲/۲)۔

فتاویٰ رحیمیہ میں ہے:

جبکہ بطور علاج دانت کے سوراخوں میں چاندی یا سونا ڈال کر انہیں بند اور پُر کر دیا جاتا ہے تو وہ ڈالی ہوئی چیز بدن کا جز بن جاتی ہے اور غسل اور وضو میں اس چیز کو پانی پہنچانا کافی ہو جاتا ہے۔ (فتاویٰ رحیمیہ: ۱۰/۳)۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

ولو كان سنه مجوفاً فبقی فیہ أوبین أسنانه طعام أودرن رطب فی أنفه تم غسله علی الأصح کذا فی الزاهدی. (الفتاویٰ الہندیۃ: ۱/۱۳). واللہ اعلم۔

اعضائے وضو پر پڑھی جانے والی ادعیہ کا حکم:

سوال: وضو میں ہر عضو پر ادعیہ پڑھی جاتی ہے، مثلاً چہرہ دھوتے وقت: ”اللہم بیض وجہی یوم تبیض وجوہ“ وغیرہ جو فقہ کی کتابوں میں مذکور ہیں مثلاً شامی میں ہے:

والدعاء بالوارد عند کل عضو، فیقول بعد التسمیۃ عند المضمضة: اللہم اعنی علی تلاوة القرآن و ذکرک و شکرک و حسن عبادتک، وعند الاستنشاق: اللہم أرحنی رائحة الجنة ولا ترحنی رائحة النار، وعند غسل الوجه: اللہم بیض وجہی یوم تبیض وجوہ و تسود وجوہ، وعند غسل یدہ الیمنی: اللہم اعطنی یمینی و حاسبی حساباً یسیراً، وعند الیسری: اللہم لا تعطنی کتابی بشمالی ولا من وراء ظہری، وعند مسح رأسہ: اللہم اظلنی تحت عرشک یوم لا ظل الا ظلّ عرشک، وعند مسح اذنیہ: اللہم اجعلنی من الذین یستمعون القول فیتبعون أحسنہ، وعند مسح عنقه: اللہم أعتق رقبتی من النار، وعند غسل رجلہ الیمنی: اللہم ثبت قدمی علی الصراط یوم تزلّ الأقدام، وعند غسل رجلہ الیسری: اللہم اجعل ذنبی مغفوراً وسعی مشکوراً وتجارتی لن تبور. (فتاویٰ الشامی: ۱/۲۷، والدر: ۱/۱۲، والفتاویٰ الہندیۃ: ۹/۱، کبریٰ، ص: ۳۱). یہ ادعیہ ثابت ہیں یا نہیں؟ نیز ان کے پڑھنے کا کیا حکم ہے؟

الجواب: ان روایات کی اسناد میں اکثر روایات ضعیف ہیں، اور محدثین نے بہت کلام کیا ہے، امام نوویؒ نے فرمایا: ”لا أصل له“ لہذا یہ روایات ضعیف ہیں لیکن چونکہ موضوع نہیں اس لئے فضائل کے باب میں اس پر عمل ہو سکتا ہے، تو احیاناً پڑھنے میں کوئی حرج نہیں، البتہ سنت نہ سمجھا جائے۔ ہاں شروع میں ”بسم اللہ“ اور ہر عضو پر کلمہ شہادت اور اخیر میں ”اللہم اجعلنی... الخ“ یہ حدیث حسن سے

ثابت ہے اور اس کا پڑھنا مستحب ہے۔

روایات پر کلام ملاحظہ ہو: کنز العمال میں ہے:

عن الحسن عن علیؑ قال: علمنی رسول اللہ ﷺ ثواب الوضوء فقال: یا علی إذا قدمت وضوءک فقل: بسم اللہ العظیم والحمد للہ علی الإسلام، فإذا غسلت فرجک فقل: اللہم حصن فرجی واجعلنی من التوابین... الخ (أبو القاسم بن منده فی کتاب الوضوء والدیلمی، والمستغفری فی الدعوات، وابن النجار، قال الحافظ ابن عساکر فی أمالیہ: هذا حدیث غریب ورواہ معروفون لكن فیہ خارجہ بن مصعب تركہ الجمهور وكذبہ ابن معین وقال حب (ابن حبان فی صحیحہ): كان يدلّس عن الكذا بين أحاديث رويها عن الثقات الذين لقيهم فوقعت الموضوعات فی روايته. (کنز العمال: ۹/۴۶۶/۲۶۹۹۰)۔

کنز العمال میں ہے:

وعن أبي اسحاق السبيعي رفعه الى علي بن ابي طالب علمني رسول الله ﷺ كلمات أقولهن عند الوضوء فلم أنسهن كان رسول الله ﷺ إذا أتى بماء فغسل يديه قال: بسم الله العظیم والحمد للہ علی الإسلام... الخ.

المستغفری فی الدعوات، وأورده ابن دقيق فی الاقتراح وقال: أبو اسحاق عن علي منقطع وفي إسناده غير واحد يحتاج الى معرفته والكشف عن حاله، قال ابن الملقن فی تخريج أحاديث الوسيط وهو كما قال فقد بحثت عن أسمائهم فی كتب الأسماء فلم أر الا أحمد بن مصعب المروزی قال فی اللسان: هو متهم بوضع الحديث والراوى عنه أبو مقاتل سليمان بن محمد بن الفضل ضعيف. (کنز العمال: ۹/۴۶۷/۲۶۹۹۱)۔

کنز العمال میں ہے:

عن محمد ابن الحنفية قال: دخلت علی والدى علی بن ابي طالبؑ وإذا عن يمينه إناء من ماء فسمى ثم سكب علی يمينه ثم استنجى وقال: اللہم حصن فرجی واستر عورتی ولا

تشمیت بی الأعداء، ثم تمضمض واستنشق وقال... الخ. (كذا في أماليه وفيه أصرم بن حوشب كان يضع الحديث). (کنز العمال: ۹/۴۶۸/۲۶۹۹۲).

نیل الاوطار میں ہے:

وأما ما ذكره أصحابنا والشافعية في كتبهم من الدعاء عند كل عضو كقولهم يقال عند غسل الوجه اللهم بيض وجهي... فقال الرافعي وغيره: ورد بهذه الدعوات الأثر عن الصالحين. وقال النووي في الروضة: هذا الدعاء لا أصل له. وقال ابن صلاح: لا يصح فيه حديث. وقال الحافظ: روى فيه من طرق ثلاث عن علي بن فضال أوردتها المستغفرى في الدعوات، وابن عساكر في أماليه، وهو من رواية أحمد بن مصعب المروزي عن حبيب بن أبي حبيب الشيباني عن أبي إسحاق السبيعي عن علي بن فضال. وفي إسناده من لا يعرف. ورواه صاحب مسند الفردوس من طريق أبي زرعة الرازي عن أحمد بن عبد الله بن داود، وساقه بإسناده إلى علي بن فضال. ورواه ابن حبان في الضعفاء من حديث أنس بن مالك، وفيه عباد بن صهيب، وهو متروك. ورواه المستغفرى أيضاً من حديث البراء بن عازب بن أنس بطوله، وإسناده واه، ولكنه وثق عباد بن يحيى بن معين، ونفى عنه الكذب أحمد بن حنبل، وصدقه أبو داود، وتركه الباقر.

قال ابن القيم في الهمداني: ولم يحفظ عنه أنه كان يقول على وضوءه شيئاً غير التسمية، وكل حديث في أذكار الوضوء الذي يقال عليه فكذب مختلق لم يقل رسول الله ﷺ شيئاً منه ولا علمه لامتته. ولا يثبت عنه غير التسمية في أوله، وقوله "أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين" في آخره. (نيل الاوطار: ۱/۱۹۱).

الأذكار میں ہے:

أما الدعاء على أعضاء الوضوء فلم يجزئ فيه شيء عن النبي ﷺ وقد قال الفقهاء

يستحب فيه دعوات جاء ت عن السلف . (الأذکار، ص: ۵۲، دارالبيان).

اعلاء السنن میں ہے:

عن البراء مرفوعاً: ”ما من عبد يقول حين يتوضأ: بسم الله ثم يقول بكل عضو أشهد أن لا اله الا الله... الخ. ثم يقول: حين يفرغ اللهم اجعلني... الخ إلا فتحت له ثمانية أبواب الجنة يدخل من أيها شاء“ رواه المستغفرى فى الدعوات و قال حسن غريب . (اعلاء السنن ۷۰/۱، بحوالہ كنز العمال: ۹/۲۹۹/۲۶۰۸۹).

سبل السلام میں ہے:

أما حديث الذكر مع غسل كل عضو فلم يذكره للاتفاق على ضعفه، قال النووي الأدعية فى أثناء الوضوء لا أصل لها و لم يذكرها المتقدمون و قال ابن الصلاح لم يصح فيه حديث . (سبل السلام: ۱/۱۱۷).

وقال ابن القيم فى المنار المنيف: (۲۶۸) وأحاديث الذكر على أعضاء الوضوء كلها باطل ليس فيها شيء يصح .

وأما الحديث الموضوع فى الذكر على كل عضو: فباطل . (المنار المنيف فى الصحيح والضعيف: ۱۱۳، ۱۱۵، ۲۷۲).

وفى المدخل فى أصول الحديث نصه: ”يا أنس ادن منك اعلمك مقادير الوضوء فدنوت منه فلما ان غسل يديه قال: بسم الله... الخ وفى اسناده عياض بن صهيب، قال البخارى والنسائى: متروك، وقال النووى هذا الحديث باطل لا أصل له و تابعه ابن حجر . (المدخل فى اصول الحديث على هامش المنار المنيف، ۱۱۵).

مزید ملاحظہ ہو: (فتح المعین: ۱/۱۵، وروضة الطالبین: ۱/۶۲، والفتوحات الربانیة: ۱/۲۷).

علامہ ابن الملقن (۸۰۴ھ) ”البدیع المنیر“ میں تمام طرق پر تفصیلی بحث کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

فهذه أحاديث واردة عن سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعضها ضعيف، وبعضها شهد له بالحسن المستغفرى، وبعضها لا أعلم به بأساً، فكيف يقول الشيخ محى

الدين: لا أصل لها بالكلية، وقد أتى بعبارة في كتاب الأذكار يزيد في الاعتراض عليه فقال: الدعاء الواردة على أعضاء الوضوء، لم يجر في شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد قال الفقهاء: يستحب فيه دعوات جاءت عن السلف... وقد نص العلماء على أنه يتسامح في الأحاديث الواردة في فضائل الأعمال، ذكر الحاكم أبو عبد الله في كتابه "المستدرک علی الصحیحین" في أول كتاب الدعاء بإسناده عن عبد الرحمن بن مهدي قال: إذا روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم في الحلال والحرام والأحكام شددنا في الأسانيد وانتقدنا الرجال، وإذا روينا في فضائل الأعمال والثواب والعقاب والمباحات والدعوات تساهلنا في الأسانيد. قال الشيخ تقي الدين ابن الصلاح: نقاد أهل الحديث يتسامحون في أسانيد الرغائب والفضائل. والعجب أن النووي ممن نقل ذلك عن العلماء... ويمكن أن يجاب عن كلامه المتقدم بأن هذه الأحاديث التي أوردناها غريبة عزيزة في خبايا وزوايا، وليست في كتب السنن والمسانيد المشهورة؛ فلأجل ذلك قال ماقال رحمنا الله وإياه. (البدل المنير في تخريج الاحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير: ۲۶۹/۲-۲۹۵).

فتاویٰ ابن تیمیہ میں ہے:

ولیس لأحد أن یسن للناس نوعاً من الأذکار والأدعية المسنون ویجعلها عبادة راتبه یواظب الناس علیها كما یواظبون علی الصلوات الخمس بل هذا ابتداء دین لم یأذن الله به بخلاف ما یدعوه المرء أحياناً من غیر أن یجعله للناس سنة. (فتاویٰ ابن تیمیہ: ۵۱۱/۲۲).

والله ۛ اعلم۔

اٹیچڈ ہاتھ روم میں ادعیہ و بسم اللہ پڑھنے کا حکم:

سوال: اگر کسی غسل خانہ میں (HIGH PAN TOILET) ڈھکن دار بیت الخلاء موجود ہے تو

اس میں بوقت وضو ادعیہ وغیرہ پڑھ سکتے ہیں یا نہیں؟

الجواب: شامی میں ہے:

وسننه كسندن الوضوء سوى الترتيب وأدابه كآدابه (قوله) كسندن الوضوء اى من البدانة بالنية والتسمية والسواك والتخيل والدلك والولاء واخذ ذلك فى البحر من قوله ثم يتوضأ قوله سوى الترتيب اى المعهود فى الوضوء والا فالغسل له ترتيب آخر بنية المصنف بقوله باديا عن ابى السعود واقوال ويستثنى الدعاء ايضا فانه مكروه كما فى نورا الايضاح قوله ادابه كادابه نص عليه فى البدائع قال الشرنبلالى ويستحب ان لا يتكلم بكلام مطلقا اما كلام الناس فالكرهية حال الكشف واما الدعاء فلانه فى مصب المستعمل ومحل الاقدار والا وحال أقول قد عد التسمية من سنن الغسل فيشكل على ما ذكره تأمل. (رد المحتار ۱/۱۵۶)

احسن الفتاوى میں ہے:

غسل خانہ میں بالعموم صفائی نہیں ہوتی اس لئے بیت الخلاء کی طرح غسل خانہ میں بھی داخل ہوتے وقت پہلے بایاں پاؤں اندر رکھے اور نکلتے وقت پہلے دایاں پاؤں نکالے، غسل سے پہلے بسم اللہ پڑھنا مسنون ہے، مگر غسل خانہ میں داخل ہونے سے پہلے پڑھے اور فارغ ہونے کے بعد غسل خانہ سے باہر نکل کر وضوء کے بعد والی دعاء پڑھے، اگر غسل خانہ نہایت صاف ستھرا ہو اور اس کے اندر بیت الخلاء نہ ہو تو اس میں داخل ہوتے وقت اور نکلتے وقت جو پاؤں چاہئے پہلے رکھے اور بسم اللہ بھی غسل خانہ کے اندر کپڑے اتارنے سے پہلے پڑھے، اگر کوئی لنگی وغیرہ باندھ کر غسل کر رہا ہو تو کپڑے اتارنے کے بعد پڑھے، اور حالت غسل میں وضوء کی دعائیں بھی پڑھ سکتا ہے۔ بحوالہ شامی۔ (احسن الفتاویٰ ۲/۳۷۷)۔

مذکورہ عبارات کا خلاصہ یہ ہے کہ غسل خانہ میں بیت الخلاء کا ڈھکن بند ہے اور صفائی وغیرہ کا اہتمام بھی ہے تو بوقت وضوء دعیہ اور بسم اللہ وغیرہ پڑھ سکتے ہیں۔

بخاری شریف کی روایت سے بھی اس مسئلہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

ملاحظہ ہو بخاری شریف میں ہے:

عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت: کان رسول اللہ ﷺ یتکى فى حجرى وأنا حائض فيقرأ القرآن. (بخاری شریف: ۴۴/۱، ومسلم شریف: ۱/۴۳)۔

قال النووي: فيه جواز قراءة القرآن مضطجعا ومتكئا على الحائض وبقرب النجاسة.

وقال العيني: غرض البخارى الدلالة على جواز القراءة بقرب موضع النجاسة. (عمدة

القارى: ۳/۱۰۴)۔

فیض الباری میں ہے:

أنه يكره قراءة القرآن عند الجنابة قبل الغسل وحوالى النجاسة و ليس هكذا فى

الحائض، فإن نجاستها مستورة تحت الثياب. (فیض الباری: ۱/۳۷۶)۔

مذکورہ بالا روایت اور تشریح سے معلوم ہوتا ہے کہ جب نجاست چھپی ہوئی ہو اور ظاہری محل صاف ہو تو بسم

اللہ، ادعیہ وغیرہ پڑھ سکتے ہیں، لہذا صورتِ مسئلہ میں بیت الخلاء کا ڈھکن بند ہے اور جگہ بھی صاف ہے تو بسم

اللہ، ادعیہ، ماثورہ وغیرہ پڑھنا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

وضو کے بعد تولیہ کا استعمال:

سوال: وضو کے بعد ہاتھوں کو جھاڑنا اور تولیہ سے صاف کرنا کیسا ہے اس کی اجازت ہے یا نہیں؟ اگر

ہے تو پھر حدیث ”لا تنفضوا أبدیکم فإنہا مراءح الشیطان“ کے کیا معنی ہیں؟

الجواب: وضو کے بعد ہاتھوں کا جھاڑنا اور تولیہ کا استعمال دونوں درست ہیں۔

ملاحظہ ہو حدیث شریف میں ہے:

”عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال: قالت میمونة: وضعت للنبي ﷺ غسلاً فسترته بثوب وصب

على يديه فغسلهما ثم صب بيمينه على شماله فغسل فرجه ف ضرب بيده الأرض فمسحها

ثم غسلها فمضمض واشتشق وغسل وجهه وذراعيه ثم صب على راسه وأفاض على

جسده ثم تنحى فغسل قدميه فناولته ثوباً فلم ياخذہ فانطلق وهو ينقض يديه“۔ (رواہ البحاری: ۴۱/۱)۔

دوسری روایت میں ہے:

”عن عائشةؓ قالت كانت لرسول اللہ ﷺ خرقۃ ينشف بها بعد الوضوء“۔ (رواہ الترمذی: ۱۸/۱)۔
در مختار میں ہے:

ومن الآداب... والتمسح بمندیل وعدم نفص یدہ (قوله والتمسح بمندیل) ففی الخانیة ولا بأس للمتوضی والمغتسل روى عن رسول الله ﷺ انه كان يفعله ومنهم من كره ذلك ومنهم من كرهه للمتوضی دون المغتسل والصحيح ما قلنا الا انه ينبغي ان لا يبالغ ولا يستقصي فيبقى اثر الوضوء على اعضاءه... (قوله وعدم نفص یدہ) لحديث ”لا تنفضوا ايديكم فى الوضوء فانها مراوح الشيطان“ ذكره فى المعراج لكنه حديث ضعيف كما ذكره المناوى بل قد ثبت فى الصحيحين. كما تقدم. (الدر المختار مع الشامى: ۱۳۱/۱)۔
حاشیہ الطحطاوى علی مراقی الفلاح میں ہے:

(وإن مسح لا يبالغ فيه) فى آثار محمد أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم فى الرجل يتوضأ فيمسح وجهه بالثوب قال: لا بأس به... وهو قول أبي حنيفة وفى الخانیة لا بأس للمتوضی والمغتسل أن يمسح بالمندیل بل روى عن رسول الله ﷺ أنه كان يفعل ذلك وهو الصحيح. (حاشیہ الطحطاوى علی مراقی الفلاح ص ۷۹، قدیمی)۔
احسن الفتاویٰ میں ہے:

وضوء کے بعد تویہ سے صاف کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے مگر بہتر یہ ہے کہ زیادہ نہ رگڑے تاکہ وضوء کا اثر باقی رہے۔ (احسن الفتاویٰ: ۲۵/۲)۔

فتاویٰ محمودیہ میں ہے:

وضوء کے بعد اعضاء کو پونچھنا بھی ہے حدیث شریف سے ثابت ہے اور نہ پونچھنا بھی ثابت ہے۔ (فتاویٰ

محمودیہ: ۱۶/۱۷۔

مذکورہ احادیث اور اقوال فقہاء کی روشنی میں یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ وضو کے بعد ہاتھوں کا پونچھنا اور جھاڑنا دونوں درست ہیں اور صحیح احادیث سے ثابت ہیں لہذا انکار یا عدم جواز کا قول درست نہیں ہے۔
واللہ تعالیٰ اعلم۔

حدیث ”لا تنفضوا أیدیکم... سے استدلال کا حکم:

حدیث ”لا تنفضوا أیدیکم فإنہما مرویح الشیطان“ ضعیف ہے اس سے استدلال درست نہیں ہے: اس سلسلہ میں محدثین اور محققین کی آراء درج ذیل ہیں۔

آخر جہ ابن ابی حاتم فی ”العلل“ (۱/۳۶) وقال: قال أبی: هذا حدیث منکر والبختری ضعیف الحدیث وأبوہ مجهول .

ورواہ ابن حبان فی ”المجروحین“ (۱/۲۰۳) وقال: البختری یروی عن أبیہ عن أبی ہریرۃ نسخة فیہا عجائب، لا یحل الاحتجاج بہ إذا انفرد لمخالفتہ الأثبات فی الروایات مع عدم تقدم عدالتہ... کان یسرق الحدیث وربما قلبہ .

قال الدارقطنی: البختری ضعیف، وأبوہ مجهول. وقال الأزدی: کذاب ساقط. وقال أبو نعیم الحافظ: روى عن أبیہ عن أبی ہریرۃ موضوعات. (البدر المنیر لابن الملقن: ۲/۲۶۲، ومیزان الاعتدال ۱/۲۹۹، وتهذیب التهذیب ۱/۳۸۵).

قلت: لم ینفرد بہ البختری بل تابعہ عبید اللہ بن محمد الطائی، رواہ ابن طاہر فی ”صفوة التصوف“ من طریق ابن أبی السری قال: حدثنا عبید اللہ بن محمد الطائی عن أبیہ عن أبی ہریرۃ بہ. وهذا إسناده مجهول .

قال ابن حجر فی ”التلخیص“ (۱/۱۱۴): ولعل ابن أبی السری حدث بہ من حفظہ فی المذاکرۃ فوہم فی اسم البختری بن عبید. واللہ تعالیٰ اعلم۔

چار ہاتھ ہوں تو وضو کا حکم:

سوال: اگر کسی کے چار ہاتھ ہوں تو سب کا وضو میں دھونا لازم ہے یا دو کا؟

الجواب: اس میں اعتبار زائد ہاتھ سے کام کرنے نہ کرنے کا ہے اگر وہ دونوں سے کام کرتا ہے تو دونوں واجب الغسل ہوں گے اور اگر ایک سے کام کرتا ہے اور دونوں ہاتھ متصل نہیں ہیں تو جس سے بے تکلف کام کرتا ہے اس کا غسل لازم ہے اور اگر متصل ہیں تو دونوں کو دھو لے۔
درمختار میں ہے:

ولو خلق له يدان ورجلان فلو يبطش بهما غسلهما ولو بأحدهما فهي الاصلية فيغسلها وكذا الزائدة ان نبت من محل الفرض كاصبع وكف زائدين والا فما حاذى منهما محل الفرض غسله وما لا فلا لكن يندب مجتبیٰ. (رد المحتار: ۱/۱۰۲).

رد المحتار میں ہے:

(قوله ولو خلق له) أي من جانب واحد (قوله فلو يبطش) بالضم والكسر كما في القاموس، والبطش قاصر على اليدين، فلو قال ويمشي بهما نظراً إلى الرجلين لكان حسناً قوله بأحدهما (الخ) أي ولو يبطش بأحدهما فهي الاصلية والاخرى زائدة لا يجب غسلها، وظاهره ولو كانت تامة وفي النهر ولم أر حكم مالوكا ننا تامتين متصلتين او منفصلتين والظاهر وجوب غسلهما في الاول غسل واحدة في الثاني. فلم يعتبر البطش والظاهر انه يعتبر البطش اولاً. فان بطش بهما وجب غسلهما وان كانا منفصلتين لا يجب الاغسل الاصلية التي يبطش بهما وهو حسن جمعا بين العبارتين (قوله كأصبع) تنظير لا تمثيل، لان الكلام في اليد. (رد المحتار: ۱/۱۰۲).

البحر الرائق میں ہے:

ولو خلق له يدان على المنكب فالتامة هي الاصلية يجب غسلها، والاخرى زائدة فما

حاذیٰ منها محل الفرض وجب غسله وما لا فلا يجب بل يندب غسله وكذا يجب غسل ما كان مركبا على اليد من الاصبع الزائدة والكف الزائدة والسلعة وكذا ايصال الماء الى ما بين الاصابع اذا لم تكن ملتحمة. (البحر الرائق: ۱ / ۱۳).

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

ويجب غسل كل ما كان مركبا على اعضاء الوضوء من الاصبع الزائدة والكف الزائدة كذا في السراج الوهاج . ولو خلق له يدان على المنكب فالنامة هي الاصلية يجب غسلها والاخرى زائدة فما حاذىٰ منها محل الفرض يجب غسله والا فلا كذا في فتح القدير بل يندب غسله كذا في البحر الرائق . (الفتاوى الهندية: ۱ / ۴).

خلاصہ یہ ہے کہ بعض فقہاء نے ہاتھ کے کام کرنے اور نہ کرنے کو معیار بنایا ہے، اور بعض نے اس کا اعتبار کیا ہے کہ جو حصہ زائد ہاتھ محل فرض سے متصل ہو اس کا دھونا فرض ہوگا، بصورت دیگر نہیں لیکن احتیاط دھولینے میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

دورانِ غسل کتاب پڑھنے کا حکم:

سوال: ایک شخص غسل خانہ میں غسل کا لطف اٹھانے کے ساتھ ساتھ کوئی کتاب پڑھتا ہے دینی یا دنیوی اس کا کیا حکم ہے؟

الجواب: بہشتی زیور میں ہے:

اور غسل کرتے وقت باتیں نہ کرے۔ (بہشتی زیور/ ۷۶)۔

شرح منیہ میں ہے:

وان لا یسرف فی الماء الی قوله لا یتکلم بکلام قط . (شرح منیہ، ص: ۳۴)۔

قوله ومستحب (ان لا یتکلم بکلام قط) من کلام الناس او غیرہ اما کلام الناس فلما

تقدم فی الوضوء واما غیره من الذکر والدعاء فلا نه فی مصب الماء المستعمل ومحل الاوضار ای الاوساخ والاقذار. (شرح منية ص: ۵۱).
شامی میں ہے:

قال الشرنبلالی: ويستحب أن لا يتكلم بكلام مطلقاً، أما كلام الناس فلكرامته حال الكشف وأما الدعاء فلا نه في مصب المستعمل ومحل الأقدار والأحوال. أقول: قد عدد التسمية من سنن الغسل فيشكل على ما ذكره تأمل. واستشكل في الحلية عموم ذلك بما في صحيح مسلم عن عائشةؓ قالت: كنت اغتسل أنا ورسول الله من إناء بيني وبينه واحد، فيبادرنى حتى أقول دع لى دع لى. وفي رواية النسائي يبادرنى وبادره حتى يقول دعى لى وأقول: انا دع لى ثم اجاب بحمله على بيان الجواز وان المسنون تركه ما لا مصلحة فيه ظاهرة. أقول: والمراد الكراهة حال الكشف فقط كما أفاده التعليل السابق والظاهر من حاله عليه الصلاة والسلام أنه لا يغتسل بلا ساتر. (فتاوى الشامى: ۱/ ۱۵۶، سعيد).

مذکورہ عبارات کا خلاصہ یہ ہے کہ غسل کرتے وقت بات چیت کرنا خلاف اولیٰ ہے چاہے ذکر و دعا بھی ہو مکروہ ہے اس لئے کہ گندگی اور میل کچیل اور برہنگی کی جگہ ہے اسی طرح دینی یا دنیوی کتاب پڑھنا بھی مکروہ ہوگا۔
واللہ تعالیٰ اعلم۔

برہنہ ہو کر غسل کرتے وقت استقبال قبلہ کا حکم:

سوال: برہنہ ہو کر غسل کرتے وقت استقبال قبلہ احناف کے یہاں مکروہ ہے یا مباح؟

الجواب: عالمگیری میں آداب الغسل کے تحت لکھا ہے:

وأن لا يستقبل القبلة وقت الغسل. (عالمگیری: ۱/ ۱۴).

در مختار میں لکھا ہے:

وآدابہ کا آدابہ سوى استقبال القبلة لأنه يكون غالباً مع كشف العورة.

شامی میں ہے:

(قوله مع كشف عورة) فلو كان متزراً فلا بأس به كما في شرح المنية والامداد .

(فتاویٰ الشامی: ۱/۱۵۶، والبحر الرائق: ۱/۵۲)۔

خلاصہ: ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ جب آدمی برہنہ ہو کر غسل کرے تو قبلہ کی طرف رخ نہ کرنا مستحب ہے، پس اس حالت میں غسل کرتے وقت استقبال قبلہ احناف کے نزدیک مکروہ تفریحی یا خلاف اولیٰ ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

دانتوں پر چڑھے خول اور تاروں کے ساتھ واجب غسل کا حکم:

سوال: موجودہ زمانے میں کسی مصلحت کی بناء پر دانتوں پر خول چڑھاتے ہیں یا تاروں کے ذریعہ

دانتوں کو باندھتے ہیں تو اس کا غسل واجب میں کیا حکم ہے جبکہ انہیں نکالنے میں دشواری پیش آتی ہے؟

الجواب: احسن الفتاویٰ میں ہے:

بعض لوگوں کے دانت پلٹے ہیں اور بعض کے بالکل گر جاتے ہیں اور اس کے بعد یہ لوگ سونے کا خول چڑھاتے ہیں اب جبکہ غسل کی حاجت پیش آتی ہے تو کیا غسل کے وقت اس خول کو نکالنا ضروری ہے یا نہیں؟ اور اکثر یہ بہت مضبوط ہوتے ہیں بغیر ڈاکٹر کے نکالنے کے نہیں نکل سکتے اور بہت مشکل ہوتا ہے تو کیا اس کو درن و عجمین پر قیاس کر سکتے ہیں یا نہیں؟ عجمین کا تو اتارنا آسان ہے لیکن یہ تکلیف بالا لایطاق کے قبیل سے ہے؟

جواب: ایسا خول لگانا ضرورت میں داخل ہے اور اتارنے میں حرج ہے۔ وهو مدفوع شرعاً لہذا

بدوں اتارے غسل صحیح ہو جائے گا۔ ونظائرہا مشہورۃ فی کتب القوم مسطورۃ بل نصوا علی

جواز السخاذا الاسنان من المذهب وشدها به ولو كان مانعا عن صحة الغسل لما افتوا به. (احسن

الفتاویٰ: ۳/۳۲)۔

اگر کوئی شخص بغرض زینت خول وغیرہ چڑھائے تو وضو اور غسل ہو جائے گا یا نہیں؟ جب کہ آنا اگر سوکھ

جائے یا چکنا میل ناخن کے اندر ہو تو فقہاء کرام کے اقوال کے مطابق غسل نہیں ہوگا اس کا جواب کفایت المفتی

میں یہ مذکور ہے۔

دانتوں کی کسی خرابی کی وجہ سے سونے کا خول چڑھانا ناجائز نہیں اور محض زینت کے لئے مکروہ ہے اور ضرورۃً چڑھایا ہو یا بلا ضرورت بہر صورت وضو اور غسل کے لئے مانع نہیں ہے، کیونکہ یہ جزاء لازم کی حیثیت رکھتا ہے بخلاف آٹے اور چکنے میل کے کہ وہ جزاء لازم نہیں ہے۔ (کذبت المفتی ۳۱۳/۲، بحوالہ شامی) الاصل وجوب الغسل الا انه سقط للخرج (۱/۱۵۲)۔

فتاویٰ فریدیہ میں ہے:

سوال: اگر کسی نے اپنے دانتوں کو سونے کا خول چڑھایا زیب و زینت کے لیے یا کسی بیماری کی وجہ سے تو کیا اب وہ مانع غسل ہو گا یا نہیں؟ نیز یہ خول چڑھانا شرعاً کیسا ہے؟

الجواب: اگر اس جائز یا ناجائز سنہری خول کا ہر غسل کے لیے دور کرنا اور غسل کے بعد اعادہ کرنا موجب حرج ہو تو یہ مانع غسل نہیں ہے۔ لأن الحرج مدفوع۔ (۲/۷۶۷، ۷۶۸/۲) واللہ تعالیٰ اعلم۔

جسم کے کسی حصہ پر پٹی کی وجہ سے غسل کا حکم:

سوال: ایک عورت نے اپنے جسم کے کسی حصہ پر ایک چکنی پٹی (contraceptive patch) لگائی ہے جو ایک ہفتہ تک جسم سے چپکی ہوئی رہے گی، پھر ایک ہفتہ کے بعد وہ عورت اس کو تبدیل کرے گی، تو کیا اس دوران جسم سے پٹی نکالے بغیر فرض غسل ہو جائیگا یا نہیں؟

الجواب: بصورتِ مسئلہ اگر فرض غسل کے وقت عورت نے یہ پٹی نہیں اتاری اور اس کے نیچے کی جگہ خشک رہ گئی تو فرض غسل نہیں ہوا اور اس عورت کی نماز شرعاً قبول نہیں ہوگی، اس کے لیے مسح بھی کافی نہ ہوگا، کیونکہ مسح شدید ضرورت اور زخم کی حالت میں ہے اور یہاں کوئی خاص ضرورت نہیں ہے۔

لاحظہ ہو فتاویٰ الثامی میں ہے:

قوله بخلاف نحو عجين... نعم ذكر الخلاف في شرح المنية في العجين

واستظهر المنع لأن فيه لزوجة وصلابة تمنع نفوذ الماء... ومفاده عدم الجواز إذا علم أنه لم يصل الماء تحته، قال في الحلية: وهو أثبت. قوله إن صلها... صرح به في شرح المنية وقال لا تمتنع نفوذ الماء مع عدم الضرورة والحر ج. (فتاویٰ الشامی: ۱/ ۱۵۴، سعید). واللہ اعلم۔

میت کو غسل دینے کے بعد غسل کا حکم:

سوال: میت کو غسل دینے کے بعد غسل کرنا مسنون ہے یا مندوب یا مباح؟ اور اس سلسلہ میں جو روایات وارد ہیں ان کی تحقیق مطلوب ہے؟

الجواب: میت کو غسل دینے کے بعد غسل کرنا مندوب اور مستحب ہے۔ ملاحظہ ہو فتح القدر میں ہے: ”من غسل میتاً فليغتسل ومن حملة فليتوضأ“ حسنه الترمذی وضعفه الجمهور، وليس في هذا ولا في شيء من طرق علي حديث صحيح لكن طرق حديث علي كثيرة والاستحباب يثبت بالضعيف غير الموضوع. (فتح القدير: ۱/ ۱۳۳، دار الفکر).
نفع المفتی والسائل میں ہے:

أى رجل يستحب له الغسل عند تغسله غيره ؟

أقول: هو الذى غسل ميتاً فقد روى ابن ماجه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من غسل ميتاً فليغتسل وهو أمر استحباب لإزالة الرائحة الكريهة وعليه الأكثر للخبر الصحيح ليس عليكم فى ميتكم غسل. (نفع المفتى والسائل: ۱/ ۵۰، مكتبة رشيدية).
حديث شريف ملاحظہ ہو:

عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”من غسل ميتاً فليغتسل“. رواه ابن ماجه (۱/ ۱۰۵)، وأحمد (۷۷۷۰)، والترمذی (۹۹۳) وحسنه، وابن حبان فى صحيحه (۱۱۶۱)، والبيهقى فى الكبرى (۱۴۸۵)، وابن أبي شيبة فى مصنفه

(۱۱۲۶۴)، و عبد الرزاق في مصنفه (۶۱۱۰)، وأبو داود (۳۱۶۱)، والبزار في مسنده (۸۲۶۱)، من طرق عن أبي هريرة، وبعضه حسن وبعضه صحيح على شرط مسلم، وقد ساق له ابن الملقن في "البدر المنير" (۵۲۴/۲) ثلاثة عشر طريقاً عنه، وابن القيم في "تهذيب السنن" إحدى عشر طريقاً عنه، ثم قال: وهذه الطرق تدل على أن الحديث محفوظ.

قلت: قد صححه ابن القطان، وابن حزم في المحلى، والحافظ في التلخيص، وشعيب الأرنؤوط في تعليقه على صحيح ابن حبان.

خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث مختلف صحابہ کرام مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت حذیفہ بن یمانؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابوسعید الخدریؓ سے مختلف طرق کے ساتھ مروی ہے، اور اکثر طرق میں کلام ہے، لیکن مجموعی اعتبار سے درجہ حسن سے کم نہیں ہے۔

تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: (البدر المنیر: ۵۲۴/۲-۵۴۳ ط: الرياض، والتلخیص الحبیرون قم: ۱۸۲، والعلل المتناہیة: ۳۷۴/۱، واعلاء السنن: ۱/۲۲۸).

حدیث شریف میں ظاہر امر سے وجوب مستفاد ہوتا ہے لیکن دو حدیثیں اس کے متعارض ہیں، اس وجہ سے وجوب ساقط ہو گیا اور استحباب باقی رہا، جیسا کہ فقہاءؒ نے فرمایا۔
وومعارض حدیثیں ملاحظہ فرمائیں:

الأول: أخرج الحاكم في "المستدرک" (۱۴۲۶)، بسنده عن ابن عباسؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ليس عليكم في غسل ميتكم إذا غسلتموه فإن ميتكم ليس بنجس فحسبكم أن تغسلوا أيتديكم". وقال: هذا حديث صحيح على شرط البخاري. وأيضاً رواه البيهقي في "الكبرى" (۱۵۱۶)، والدارقطني (۷۶/۲).

قلت: إسناده حسن كما قال الحافظ في "التلخيص" (۱۸۲).

والثاني: قول ابن عمرؓ: "كنا نغسل الميت، فمنا من يغسل ومنا من لا يغسل".

أخرجه البيهقي في "الكبرى" (۱۵۲۱)، والدارقطني (۱۹۱)، والخطيب في

”تاریخہ“ (۲۹۳۵/۴۲۴/۵) بإسناد صحیح .

قال الحافظ فی ”التلخیص“ (۱۸۲): إسناده صحیح . والله ۛ علم۔

وضو میں مسواک کی جگہ ٹوتھ پیسٹ کا حکم:

سوال: اگر کوئی عورت یا مرد وضو کی ابتدا میں مسواک کی جگہ ٹوتھ پیسٹ استعمال کرے یا کوئی عورت مسواک کی جگہ دنداسہ یا کوئی اور چیز مثلاً گوند وغیرہ استعمال کرے اور مسواک کی نیت کرے تو مسواک کا ثواب ملے گا یا نہیں؟

الجواب: مسواک سنت مؤکدہ ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مسواک لکڑی کی ہوتی تھی، لہذا اصل سنت تو یہی ہے کہ کسی درخت کی لکڑی سے مسواک کرے اور اگر لکڑی بھول جائے یا میسر نہ ہو تو اس صورت میں انگشت استعمال کرنے سے بھی ثواب حاصل ہو جائیگا، لیکن لکڑی کی موجودگی میں انگشت استعمال کرنے پر ثواب نہیں ملے گا اکثر فقہاء نے یہی فرمایا ہے، ٹوتھ پیسٹ اسی کی نظیر ہے جب تک لکڑی میسر ہو اس وقت تک ثواب حاصل نہیں ہوگا۔

ملاحظہ ہوا دعا والفتاح میں ہے:

والسواک بکسر السین اسم الاستیاک وللعود الذی یستاک بہ أيضاً... وفضيلة السواک تحصل ولو کان الاستیاک بالأصبع أو خرقة خشبة عند فقدہ أى السواک أو فقد أسنانه أو ضرر بفمہ. (امداد الفتاح، ص: ۷۴).

عالمگیری میں ہے:

ومنها السواک وينبغي أن يكون السواک من أشجار مرة لأنه يطيب نكهة الفم وشيد الأسنان ويقوي المعدة ولكن رطباً في غلط الخنصر و طول البشر ولا يقوم الأصبع مقام الخشبة فإن لم توجد الخشبة فحينئذٍ يقوم الأصبع من يمينه مقام الخشبة كذا في المحيط

والظہیریۃ. (الفتاویٰ الہندیۃ: ۷/۱).

البحر الرائق میں ہے:

والسواک أى استعماله لأنه اسم للخشبة... يقوم الأصبع أو الخرقۃ الخشنۃ مقامه

عند فقده أو عدم أسنانه في تحصيل الثواب لا عند وجوده. (البحر الرائق: ۱/۲۰، کوئٹہ).

خیر الفتاویٰ میں ہے:

اگر اتفاقاً لکڑی کی مسواک نہ ہو تو برش سے دانت صاف کر لیے جائے اصل سنت لکڑی کی مسواک ہے

بلا ضرورت برش سنت مسواک کے قائم مقام نہ ہوگا۔ (خیر الفتاویٰ: ۵۳/۲)۔

فتاویٰ رحیمیہ میں ہے:

مسواک درخت کی ہونا ضروری ہے اگر کسی وقت کسی درخت کی مسواک میسر نہ ہو تو انگلی سے دانت صاف

کر کے منہ کی پوزائل کر دے اس طرح بھی سنت ادا ہو جاتی ہے اور نیز ہادی عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

”الأصابع تجري مسواک إذا لم یکن سواک“۔ (رواہ الطبرانی۔ قال ابن المنقذ فی

”البدیع المنیر“ (۵۹/۲): قلت: وکثیر ضعیف... و ذکر الحافظ ضیاء الدین المقدسی فی کتابہ ”الاحکام“ حدیث أنس

المتقدم بسننہ، وقال: هذا إسناد لا أدری به بأساً. وقال الہیثمی فی ”المجمع“ (۲۶۸/۲): رواہ الطبرانی فی الاوسط

و کثیر ضعیف وقد حسن الترمذی حدیثہ. انظر: نصب الرایۃ: ۱۰/۱ اس سے ثابت ہوا کہ اصل سنت درخت کی

مسواک ہے وہ میسر نہ ہو یا دانت نہ ہو یا دانت یا مسوڑے کی خرابی کی وجہ سے مسواک سے تکلیف ہوتی

ہو تو ضرورۃً ہاتھ کی انگلیوں یا موٹے کھردے پکڑے یا منجن ٹوتھ پیسٹ یا برش سے مسواک کا کام لیا جاسکتا ہے۔

(فتاویٰ رحیمیہ: ۱۷/۴)۔

درس ترمذی میں ہے:

یہاں دو چیزیں الگ الگ ہیں ایک سہ السواک دوسرے استعمال المسواک المسنون، جہاں تک سہ

السواک کا تعلق ہے فقہاء نے لکھا ہے کہ مسواک مسنون کی عدم موجودگی میں کپڑا منجن یا محض انگلی کی رگڑ سے بھی

سنت سواک ادا ہو جاتی ہے اگرچہ استعمال المسواک المسنون کی سنت ادا نہ ہوگی۔ (درس ترمذی: ۲۲۶/۱)۔

مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: (درس ترمذی: ۲۲۶/۱، و کتاب الفتاویٰ: ۳۹/۲، و کفایت المفتی: ۳۲۲/۲، دار

الاشاعت)۔

(ب) عورت اگر مسواک کی جگہ دنداسہ یا کوئی اور چیز مثلاً گوند وغیرہ استعمال کرے اور نیت بھی کرے تو اس کو مسواک کا ثواب مل جائیگا۔ لیکن علامہ عبدالحی لکھنویؒ نے فرمایا کہ مسواک کی سنت میں مرد اور عورت دونوں یکساں ہیں، لہذا عورتوں کو بھی مسواک استعمال کرنا چاہئے، ہاں اگر کوئی امر مانع ہو تو پھر دوسری چیز کے استعمال کرنے سے بھی مسواک کا ثواب مل جائیگا۔

ملاحظہ ہوا لحر الرائق میں ہے:

والعلک يقوم مقامه للمرأة لكون المواظبة عليه تضعف أسنانها فتستحب لها فعله.

(لبحر الرائق: ۱/۲۰)۔

فتاویٰ شامی میں ہے:

كما يقوم العلك مقامه للمرأة مع القدرة عليه أى فى الثواب إذا وجدت النية

وذلك أن المواظبة تضعف أسنانها فتستحب لها فعله. (فتاویٰ الشامی: ۱/۱۱۴، سعید)۔

وللاستزادة انظر: (الفتاویٰ الہندیہ: ۷، ۱، والبنیۃ: ۱/۸۹، وحاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح،

ص ۶۸، قدیمی)۔

السعیۃ میں ہے:

قلت: ظاهر الأخبار استواء الرجال والنساء فى استئنان السواک إلا أن يخاف منه أمر

فحينئذ يصر إلى الأصبع. (السعیۃ: ۱/۱۱۸، سہیل)۔ واللہ اعلم۔

سر کے مسح کا صحیح طریقہ:

سوال: سر کے مسح میں اقبال و ادبار میں تین انگلیاں استعمال کی جائیں یا پانچوں انگلیاں استعمال کی

جائیں، یعنی الحیط البرہانی اور مراقی الفلاح دونوں کی عبارات میں اختلاف ہے۔

ملاحظہ ہوا لحوط البرہانی میں ہے:

وبیان کیفیت الاستیعاب: أن يأخذ الماء ويبل كفه وأصابعه ثم يلمس الأصابع ويضع على مقدم رأسه من كل يد ثلاث أصابع ويمسك إبهاميه وسبابتيه ويجافي بين كفيه ويمدهما إلى قفاه... (المحيط البرهاني: ۱/ ۴۷ ط: مكتبة رشيدية).

حاشیۃ الطحطاوی میں ہے:

وله کیفیات متعددة وردت بها الأحادیث ذکر نبذة منها فی البناية واختار بعض أصحابنا رواية عبد الله بن زيد بن عاصم المتفق عليها وهي بمعنى رواية محمد في مؤطنه عن مالك مسح من مقدم رأسه حتى ذهب بهما إلى قفاه ثم ردهما إلى المكان الذي منه بدأ ومن ثم قال الزيلعي: والأظهر أنه يضع كفيه وأصابعه على مقدم رأسه ويمدهما إلى قفاه على وجه مستوعب جميع الرأس... واختاره قاضیخان وقال الزاهدی هكذا روى عن أبي حنيفة ومحمد، ومافی الخلاصة وغيرها من أنه يضع على مقدم رأسه من كل يد ثلاثة أصابع ويمسك إبهاميه وسبابتيه ويجافي بطن كفيه ثم يضع كفيه على جانبي الرأس ففيه تكلف ومشقة كما في الخانية بل قال الكمال لأصل له في السنة. (حاشیۃ الطحطاوی عی مراقی الفلاح، ۷۲، قدیمی).

اب فتویٰ کس کے قول پر ہے؟

الجواب: فقہائے حنفیہ نے سر کے مسح کے دونوں طریقے بیان فرمائے ہیں: (۱) وہ ہے جس میں پورا ہاتھ استعمال کیا جائے۔ یہ طریقہ طحطاوی کی عبارت سے مترشح ہے۔ (۲) وہ ہے جس میں تین انگلیاں استعمال کی جائیں، یہ طریقہ: المحيط البرہانی، التہر الفائق، خلاصۃ الفتاویٰ اور مجمع الانہر وغیرہ میں مذکور ہے۔ علامہ طحطاوی نے اس طریقہ پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اس میں تکلیف اور مشقت ہے، اور صاحب بحر نے ضعیف فرمایا، اور محقق ابن ہمام نے بے اصل قرار دیا۔

مگر صاحب مجمع الانہر نے پہلے طریقہ کو ضعیف قرار دیا، اس لیے مولانا زود حسین صاحب فرماتے ہیں کہ دونوں طریقے درست ہے جس پر چاہے عمل کرے۔ ہاں محقق ابن ہمام نے فرمایا کہ پہلا طریقہ مسنون ہے،

اور علامہ شامیؒ علامہ ابن نجیمؒ اور علامہ زیلعیؒ نے اظہر فرمایا، اور حضرت مفتی فرید صاحبؒ نے (فتاویٰ فریدیہ: ۵۶/۲، ومنہاج السنن میں) اور علامہ لکنویؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔ لہذا پہلا طریقہ اقرب الی السنہ ہے اور دوسرے طریقہ پر عمل کرنا بھی جائز ہے۔

روی البخاری فی ”صحیحہ“ (۱۸۵) عن عبد اللہ بن زید... ثم مسح رأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر بدأ بمقدم رأسه حتى ذهب بهما إلى قفاه ثم ردهما إلى المكان الذي بدأ منه.

فتاویٰ شامی میں ہے:

وتكلموا في كيفية المسح والأظهر: أن يضع كفيه وأصابعه على مقدم رأسه ويمدحهما إلى القفا على وجه يستوعب جميع الرأس ثم يمسح أذنيه بأصبعيه، ومقابل من أنه يجافى المسبحتين والإبهامين ليمسح بهما الأذنين والكفين ليمسح بهما جانبي الرأس خشية الاستعمال فقال في الفتح: لا أصل له في السنة لأن الاستعمال لا يثبت قبل الانفصال والأذنان من الرأس. (فتاویٰ الشامی: ۱/۱۲۱، سعید).

فتح القدیر میں ہے:

والمسنون في كيفية المسح أن يضع كفيه وأصابعه على مقدم رأسه آخذاً إلى قفاه على وجه يستوعب... وأما مجافاة السبابتين مطلقاً ليمسح بهما الأذنين والكفين في الإدبار ليرجع بهما على الفودين فلا أصل له في السنة. (فتح القدیر: ۱/۲۰، دار الفکر).

بطور قول فیصل علامہ لکنویؒ کی عبارت ملاحظہ فرمائیں:

قلت: ما جعله أظهر أظهر بل أرباباً عاقلاً فلما ذكره، واما نقلاً فلكونه ظاهراً لأحاديث المروية في المسح وكذا اختاره قاضيان وحققه ابن الهمام وصاحب البحر والنهر والغنية وغيرهم، وأما ذكره في المحيط وغيره، لا أصل له في السنة كما نض عليه ابن الهمام وذكر الأكمل في العناية: الكيفية المذكورة في المحيط وغيره وقال هكذا روت عائشة مسح رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وتعبه العين بأنه لم يذكر هذه الكيفية

أحد من أئمة الحديث عن عائشةؓ ولا عن غيره من الصحابة الذين وصفوا وضوء رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم والذي روى النسائي عن عائشةؓ هو أنها وصفت وضوء النبي صلى الله عليه وسلم ووضعت يديها في مقدم رأسها ومسحت إلى مؤخرة ثم مدت يديها بأذنيها ثم مدت على الخدين. (المعاني: ۱/۱۳۳، سهيل).

مزید ملاحظہ ہو: (البحر الرائق: ۱/۲۶، کوئٹہ، ومنحة الحقائق: ۱/۲۶، مجمع الانهر: ۱/۲۴، و خلاصہ

الفتاویٰ: ۱/۲۶، تبيين الحقائق: ۱/۵، ملتان). واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسح الاذنين کا صحیح طریقہ:

سوال: کانوں کے مسح کا صحیح طریقہ کیا ہے؟ اس لیے کہ فقہاء نے سبہاء کے استعمال کو وضو کی سنن میں ذکر کیا ہے اور آداب میں خضر کے استعمال کو ذکر کیا ہے۔ (شامی: ۱/۱۲۱) کیا دونوں انگلیوں کو استعمال کرتا ہے اور اگر ایسا ہو تو کونسی انگشت پہلے استعمال کی جائے سبہاء یا خضر؟

الجواب: فقہائے کرام کی عبارات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کانوں کے مسح کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ کانوں کے اندرونی حصہ میں انگشتہائے شہادت استعمال کی جائیں اور کان کے باہر کے حصہ میں ابہام استعمال کیا جائے، پھر مسح میں مبالغہ کے لیے کانوں کے سوراخ میں خضر داخل کی جائے، اور خضر کا استعمال اکثر فقہاء کے ہاں آداب وضو میں شامل ہے، سنن وضو میں سے نہیں ہے۔

مسح الاذنین کی ترتیب بھی یہی مستفاد ہوتی ہے کہ اولاً کانوں کی کھائیوں میں سبہاء سے مسح کیا جائے، پھر باہر کے حصہ پر ابہام سے مسح کیا جائے، اور آخر میں مبالغہ کے لیے خضر کو سوراخ میں ڈال کر حرکت دی جائے۔
ملاحظہ ہو حدیث شریف میں ہے:

وعن ابن عباسؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح برأسه وأذنيه ظاهرهما

وباطنهما. رواه الترمذی، (رقم: ۳۶) وقال: هذا حديث حسن صحيح.

حاشیہ الطحاوی علی مراقی الفلاح میں ہے:

وبسن مسح الأذنین بأن يمسح ظاهرهما بالإبهامين، وداخلهما بالسبابتين وهو المختار كما في المعراج، ويدخل الخنصرين في جحريهما ويحركهما كما في البحر عن الحلواني، وشيخ الإسلام. (حاشية الطحاوی علی مراقی الفلاح، ص ۷۲، قدیمی).
مجمع الانهر میں ہے:

ومن الآداب إدخال خنصره صماختی أذنيه. (مجمع الانهر: ۱/۳۴).
الدر المختار میں ہے:

(وأذنيه) أي باطنهما بباطن السبابتين وظاهرهما بباطن الإبهامين... (ومن آدابه) إدخال خنصره المبلولة صماخ أذنيه عند مسحهما. (الدر المختار: ۱/۱۲۵، سعيد).
شرح منية المصلى میں ہے:

ومن الآداب: أن يدخل أصبعيه الخنصرين في صماخ أذنيه... لحديث الربيع بنت معوذ بن عفراء أنها رأت النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ قالت: ومسح رأسه... وأذنيه مرة واحدة وأدخل أصبعيه في جحري أذنيه. رواه أبو داود. والخنصر أبلغ في الدخول لصغرها. (شرح منية المصلى، ص ۳۴، سهيل).
عمدة الفقه میں ہے:

کانوں کے مسح کا طریقہ: کانوں کے اندر کا مسح دونوں انگشت شہادت کے اندر کی طرف سے کرے اور کانوں کے باہر کا مسح دونوں انگوٹھوں کے اندر کی طرف سے کرے اور دونوں ہاتھوں کی چھنگلیاں دونوں کانوں کے سوراخ میں داخل کرے اور ان حرکت دے۔ (عمدة الفقه: ۱/۱۲۲).

مزید ملاحظہ ہو: (البحر الرائق: ۱/۹۶، کوئٹہ، والمحیط البرہانی: ۱/۲۲). واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسح رقبہ کے مسائل کی تحقیق:

سوال: مسح رقبہ والی حدیث عند المحدثین کیا حیثیت رکھتی ہے؟ اور عند الفقہاء اس کا کیا حکم ہے؟

الجواب: مسح رقبہ پر دلالت کرنے والی متعدد احادیث کی تخریج مندرجہ ذیل عبارت میں مذکور ہے۔

باب مسح العنق (عن لیث عن طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده أنه رأى رسول الله

يمسح رأسه حتى بلغ القذال وما يليه من مقدم العنق) (رواه احمد)

الحديث فيه ليث بن أبي سليم وهو ضعيف قال ابن حبان كان يقلب الأسانيد ويرفع

المراسيل، ويأتى عن الثقات بما ليس من حديثهم، تركه يحيى بن القطان وابن المهدى

وابن معين وأحمد بن حنبل. قال النووي فى تهذيب الأسماء اتفق العلماء على ضعفه،

وأخرج الحديث أبو داود وذكر له علة أخرى عن أحمد بن حنبل قال: كان ابن عيينة

ينكره ويقول: أئش هذا طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده، وكذا حكى عثمان الدارمى

عن علي بن المدينى... وفى الباب حديث (مسح الرقبة أمان من الغل) قال ابن الصلاح هذا

الخبر غير معروف عن النبى ﷺ وهو من قول بعض السلف، وقال النووي: فى شرح

المهذب: هذا حديث موضوع ليس من كلام النبى فيه شيء قال وليس هو بسنة بل بدعة

وقال ابن القيم فى الهدى لم يصح عنه فى مسح العنق حديث أئبة.

وروى القاسم بن سلام فى كتاب الطهور عن عبد الرحمن بن مهدي عن المسعودى

عن القاسم بن عبد الرحمن عن موسى بن طلحة قال: "من مسح قفاه مع رأسه وقى الغل يوم

القيامة" قال الحافظ ابن حجر فى التلخيص: فيتحمل أن يقال هذا وإن كان موقوفاً فله

حكم الرفع لأن هذا لا يقال من قبيل الرأى فهو على هذا مرسل انتهى.

وأخرج أبو نعيم فى تاريخ أصبهان قال: حدثنا محمد بن أحمد حدثنا عبد الرحمن

بن داود حدثنا عثمان بن خرزاذ حدثنا عمر بن محمد بن الحسين حدثنا محمد بن عمرو

الانصارى عن انس بن سريّن عن ابن عمر انه كان اذا توضأ مسح عنقه ويقول: قال رسول الله ﷺ ”من توضأ ومسح عنقه“ ويقول: قال رسول الله ﷺ ”من توضأ ومسح عنقه لم يغفل بالأغلال يوم القيامة“ والانصارى هذا واه.

قال الحافظ: قرأت جزءا رواه ابو الحسين بن فارس باسناده عن فليح بن سليمان عن نافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال ”من توضأ ومسح بيديه على عنقه وقى الغل يوم القيامة“ وقال ان شاء الله هذا حديث صحيح: قلت بين ابن فارس وفليح مفازة فليتنظر فيها انتهى. وهو في كتب أئمة العترة في امالي احمد بن عيسى، وشرح التجريد باسناده متصل بالنبي، ولكن فيه الحسين بن علوان عن أبي خالد الواسطي بلفظ من توضأ ومسح سالفتيه وقفاه أمن من الغل يوم القيامة“ وكذا رواه في اصول الاحكام والشفاء ورواه في التجريد عن عليّ من طريق محمد بن الحنفية في حديث طويل وفيه ”انه لما مسح رأسه مسح عنقه وقال له بعد فراغه من الطهور: افعّل كفعلي هذا“. وبجميع هذا تعلم ان قول النووي مسح الرقبة بدعة، وان حديثه موضوع مجازفة، وأعجب من هذا قوله ولم يذكره الشافعي ولا جمهور الأصحاب، وانما قاله ابن القاص وطائفة يسيرة فانه قال الرويانى من اصحابنا: وهوسنة، وتعقب النووي أيضا ابن الرفعة بأن بغوى وهو من ائمة الحديث قد قال باستحبابه، قال: ولا مأخذ لاستحبابه الا خبر او أثر لان هذا لامجال للقياس فيه، قال الحافظ ولعل مستند بغوى في استحباب مسح القفا مارواه احمد وابو داود وذكر حديث الباب ونسب حديث الباب ابن سيد الناس في شرح الترمذى الى البيهقى أيضا قال وفيه زيادة حسنة وهى مسح العنق حسنة. (نيل الاوطار باب مسح العنق ص ۱۸۰ / ۱۸۱)

مذکورہ بالا عبارات سے یہ بات واضح ہوئی کہ تحقیقی بات یہ ہے کہ حدیث مسح رقبہ موضوع نہیں ہے، اسی لئے فقہاء نے اس کو مستحبات و ضوابط میں یہ بیان کیا ہے، جیسا کہ مندرجہ ذیل عبارات میں مذکور ہے۔

مبسوط میں ہے:

قال عليه السلام : لأهل قباء ما هذه الطهارة التي خصصتم بها فقالوا انا كنا نتبع الاحجار الماء فقال هو ذاك ولم يذكر فيه مسح الرقبة ، وبعض مشايخنا يقول انه ليس من اعمال الوضوء والأصح انه مستحسن في الوضوء قال ابن عمر امسحوا رقابكم قبل ان تغل بالنار . (مبسوط: ۱/۱۰).

مطلب مسح الرقبة (واما) مسح الرقبة فقد اختلف المشايخ فيه، قال أبو بكر الاعمش : إنه سنة، وقال أبو بكر الاسكاف : إنه أدب . (بدایع الصنائع: ۱/۲۳) .
(ومسح الرقبة) بظہر یدیه (لا الحلقوم) لأنه بدعة . (الدر المختار) .
(قوله ومسح الرقبة) هو الصحيح، وقيل انه سنة كما في البحر وغيره . (رد المحتار ۱/۱۲۴) .
مزید ملاحظہ ہو: (شرح فتح القدير، ص: ۳۶، والبحر الرائق، ص: ۲۸، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: ۱/۶) . واللہ اعلم۔

شوافع کے نزدیک مسح الرقبة کا حکم:

سوال: شوافع کے نزدیک مسح الرقبة کا کیا حکم ہے؟

الجواب: شرح المہذب للنووی میں ہے:

قوله: "وزاد أبو العباس ابن القاص مسح العنق" هذا قد ذكره ابن القاص في كتابه المفتاح واختلف عبارات الأصحاب فيه أشد اختلاف وقد رأيت ان اذكره بالفاظهم مختصراً ثم أخصه وأبين الصواب منه لكثرة الحاجة اليه، قال القاضي أبو الطيب مسح العنق لم يذكره الشافعي ولا قال احد من اصحابنا ولا وردت به سنة ثابتة وقال الماوردي في كتابه الاقناع ليس هو سنة وقال القاضي حسين هو سنة وقيل وجهان فان قلنا سنة مسحه بالماء الذي مسح به الأذنين ولا يمسح بماء جديد وقال المتولي هو مستحب لاسنة يمسح

بقیۃ ماء الرأس أو الأذن ولا یفرد بماء وقال البغوی یرتجب مسحہ تبعاً للرأس أو الأذن وقال الفورانی یرتجب بماء جدید وقال الغزالی هو سنہ وقال إمام الحرمین کان شیخی یحکی فیہ وجهین أحدهما سنہ والثانی أدب قال الإمام ولست أری لهذا التردد حاصلاً وقال الرافعی: هل یمسحه بماء جدید أم بباقی بلل الرأس والأذن بناہ بعضهم علی أنه سنہ أم أدب وفيہ وجهان ان قلنا سنہ فجدید وإلا فبالباقی والسنہ والأدب یشتکران فی الندیبة لكن السنہ تتأكد قال واختار الرویانی مسحہ بماء جدید ومیل الأكثرین إلى مسحہ بالباقی هذا مختصر ما قالوا وحاصله أربعة أوجه: أحدهما: یسن مسحہ بماء جدید والثانی یرتجب ولا یقال: یسن والثالث یرتجب بقیۃ ماء الرأس والأذن والرابع لا یسن ولا یرتجب وهذا الرابع هو الصواب ولهذا لم یذكره الشافعی ولا أصحابنا المتقدمون كما قدمناه عن القاضی أبی الطیب ولم یذكره أيضاً أكثر المصنفین... ولم یثبت فیہ عن النبی... وأما الحدیث المروى عن طلحة بن مصرف عن أبیه عن جدہ أنه رأى رسول الله ﷺ یمسح رأسه حتى یبلغ القذال وما یلیه من مقدم العنق، فهو حدیث ضعیف بالاتفاق رواه أحمد بن حنبل والبیہقی من رواية لیث بن أبی سلیم وهو ضعیف وأما قول الغزالی إن مسح الرقبة سنہ لقوله ﷺ: مسح الرقبة أمان من الغل فغلط لأن هذا موضوع لیس من کلام النبی ﷺ وعجب قوله لقوله ﷺ بصیغة الجزم (شرح المہذب: ۱/ ۲۶۰، ۲۶۳، دار الفکر).

الفقہ الاسلامی میں ہے:

مسح الرقبة بالماء عند الجمهور غیر الحنفیة: لأنه غلوفی الدین وتشدید، قال الشافعیة: ولا یسن مسح الرقبة إذ لم یثبت فیہ شیء قال النووی: بل هو بدعة وكذلك قال المالکیة: إنه بدعة مکروهة. (الفقہ الاسلامی وادلته: ۱/ ۲۶۳، ط: دار الفکر).

خلاصہ یہ ہے کہ شوافع کے ہاں مسح الرقبة میں مختلف اقوال ہیں لیکن درست قول کے مطابق شوافع کے نزدیک مسح الرقبة سنت و مستحب نہیں ہے بلکہ ترک اولیٰ ہے اس لئے کہ اس سلسلہ میں روایات عند الشوافع ضعیف

ومرسل ہیں جو احکام میں حجت نہیں ہوتیں، لیکن اختلاف ائمہ سے نکلنے کے لئے مسح کرنا بہتر ہے کیونکہ بعض شوافع نے اس کا استحباب لکھا ہے اور احناف کے ہاں بھی بعض کتابوں میں مستحب ہے۔ واللہ اعلم۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم

عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت:
قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم:
”من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذی
فلينصرف فليتوضأ“.

(رواہ ابن ماجہ).

باب ﴿۲﴾

نواقض وضو اور غسل کا بیان

عن زید بن ثابت أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
قال: ”الوضوء من کل دم سائل“.

(رواہ الدارقطنی).

عن الحسن: أنه کان لا یرى الوضوء من الدم
إلا ما کان سائلاً.

(روی ابن ابی شیبہ).

باب (۲)

نواقض وضو اور غسل کا بیان

انجکشن لگانے سے نکلنے والے خون کا حکم:

سوال: اگر مریض کو انجکشن لگایا گیا اور اس سے تھوڑا سا خون نکلا تو وضو ٹوٹ جائے گا یا نہیں؟

الجواب: انجکشن پر جسم کا تھوڑا سا خون لگ جاتا ہے اس مقدار میں خون کا باہر آنا ناقض وضو نہیں ہے اس لئے کہ وہ اتنی کم مقدار میں ہوتا ہے کہ بہتا نہیں ہے، چنانچہ فقہاء کے اقوال کے مطابق اگر جسم سے خون نکلے اور اسے پونچھ دیا جائے اور اس کی مقدار اتنی کم ہو کہ اگر نہ پونچھا جاتا تو بھی نہ بہتا تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔
ملاحظہ ہو عالمگیری میں ہے:

إذا خرج من الجرح دم قليل فمسحه ثم خرج أيضاً ومسحه فإن كان الدم بحال لو ترك ما قد مسح منه فسال انتقض وضوءه وإن كان لا يسيل لا ينقض. (الفتاوى الهندية: ۱/۱۱).
یعنی جب زخم سے تھوڑا سا خون نکلے پھر اسے پونچھ ڈالے پھر دوبارہ خون نکلے اور اسے بھی پونچھ دے تو اگر مجموعی طور پر خون کی مقدار اتنی ہو کہ پونچھا ہوا خون چھوڑ دینے کی صورت میں بہہ جاتا تو وضو ٹوٹ جائے گا

ورنہ نہیں۔ واللہ اعلم۔

قے میں آنے والے خون کا حکم:

سوال: اگر قے میں خون آیا تو وضو ٹوٹ جائیگا یا نہیں؟

الجواب: اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ قے میں آنے والا خون اگر پتلا اور بہتا ہوا ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا، چاہے خون مقدار میں کم ہو یا زیادہ، منہ بھر ہو یا نہ ہو، اور اگر یہ خون جیسے ہوئے ٹکڑے ٹکڑے ہو اور منہ بھر ہو تب بھی وضو ٹوٹ جائیگا، اور اگر منہ بھر سے کم ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔
ملاحظہ ہو درمختار میں ہے:

(قوله أو علق الخ) العلق لغة: دم منعقد كما هو أحد معانيه، لكن المراد به هنا سوداء محترقة كما في الهداية وليس بدم حقيقة كما في الكافي ولهذا اعتبر فيه مألؤ الفم وإلا فخرج الدم ناقض بلا تفصيل بين قليله وكثيره على المختار. (فتاوى الشامى: ۱/۱۳۷)۔
عمدة الفقہ میں ہے:

اگر قے میں خون آئے تو وہ خون یا سر سے اتر ا ہوگا یا معدے سے نکلا ہوگا اور وہ بہنے والا ہوگا، سر سے اترتا ہے اور بہنے والا ہے تو بالاتفاق اس سے وضو ٹوٹ جائیگا، اور اگر وہ خون بستہ ہے تو اس سے وضو بالاتفاق نہیں ٹوٹے گا، بہنے والا خون ہونے کی صورت میں وہ نکسیر کی مانند ہے اس لیے وضو کے توڑنے میں اس کا بہنا اور تھوک پر غالب ہونا معتبر ہے، اور اگر تھوک اور خون برابر ہوں یعنی تھوک کا رنگ سرخی مائل زرد (نارنجی) ہو تب بھی احتیاطاً وضو ٹوٹ جائیگا اور تھوک غالب اور خون مغلوب ہو یعنی تھوک کا رنگ ہلکا زرد ہو تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اور یہی حکم دانتوں سے خون نکلنے کا ہے۔ اور بستہ خون نکلنے سے اس وجہ سے وضو نہیں ٹوٹتا کہ وہ خون ہونے کی صفت سے نکل چکا ہے۔ اور اگر وہ خون معدے سے نکلا ہے اور بستہ ہے تو منہ بھر نہ ہونے کی صورت میں اس سے بھی بالاتفاق وضو نہیں ٹوٹتا، لیکن اگر منہ بھر کر ہوگا تو وضو ٹوٹ جائیگا، اور اگر معدے سے آنے والا خون بہتا ہوا

ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے بموجب کسی دوسری جگہ سے خون نکلنے کے مانند وضو ٹوٹ جائیگا اگرچہ منہ بھر کر نہ ہو اس لیے کہ پیٹ کے زخم سے نکلا ہے کیونکہ معدہ خون کا محل نہیں ہے یہی مختار ہے اور اسی کو اکثر مشائخ نے صحیح کہا ہے۔ (عمدة الفقہ: ۱/۱۵۰)۔ واللہ اعلم۔

آنکھیں دُکھنے کی وجہ سے آنے والے پانی کا حکم:

سوال: اگر کسی کی آنکھوں سے دُکھنے کی وجہ سے پانی بہتا ہو تو کیا وہ آنسو پاک ہیں یا ناپاک اور اس سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں؟

الجواب: (۱) جو پانی آنکھیں دُکھنے کے بغیر نکلتا ہے اس کے پاک ہونے میں کوئی شک اور کلام نہیں۔

(۲) جو پانی آنکھوں کی دُکھن کی وجہ سے نکلتا ہو لیکن صاف ہو وہ بھی ناقض وضو نہیں، ہاں استحباً یا احتیاطاً وضو کر لے تو بہتر ہے۔

(۳) جو آنسو (پانی) اپنی اصل حالت سے متغیر ہو چکا ہو اور پیپ کی طرح ہو اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

شامی میں ہے:

بل الظاهر إذا كان الخارج قيحاً أو صديداً لنقض، سواء كان مع وجع أو بدونه لأنهما لا يخرجان إلا عن علة... وعن محمد إذا كان في عينيه رمد وتسيل الدموع منها أمره بالوضوء لوقت كل صلاة لأنني أخاف أن يكون ما يسيل منها صديداً فيكون صاحب العذر. قال في الفتح: وهذا التعليل يقتضي أنه أمر استحباب... نعم إذا علم بإخبار الأطباء أو بعلاجات تغلب ظن المبتلى يجب. (فتاوى الشامی: ۱/۴۷۸، سعید).

طحطاوی علی مراقی الفلاح میں ہے:

وفى الجوهرة عن الينابيع الماء الصافى إذا خرج من النفطة لا ينقض... وفى التبيين ولو كان بعينه رمد أو عمش يسيل منها الدموع قالوا: يؤمر بالوضوء لوقت كل صلاة لا احتمال أن يكون صديداً أو قبحاً قال العلامة الشلبى فى حاشيته عليه: قال الشيخ كمال الدين فى فصل المستحاضة: وأقول: هذا التعليل يقتضى أنه أمر استحباب... نعم إذا علم أنه صديد أو قبح من طريق غلبة الظن بإخبار الأطباء أو علامة تغلب على ظن المبتلى يجب. (حاشية الطحطاوى على مراقى الفلاح ص ۸۷، ۸۸، قديمی)۔ واللہ اعلم۔

خون ناقض وضو ہے، مرفوع حدیث سے ثبوت:

سوال: احناف کے نزدیک خون نکلنے سے وضو ٹوٹتا ہے اس کی دلیل میں جو احادیث مرفوعہ ذکر کرتے ہیں ان پر رد و قدح ہوتا رہتا ہے اب کوئی واضح مرفوع حدیث بتلا دیجئے جس میں خون سے وضو ٹوٹنے کا ذکر ہو؟

الجواب: ملاحظہ ہو: مستدرک حاکم میں ہے:

أخبرنا أبو بكر إسماعيل بن محمد الفقيه بالرى ثنا محمد بن الفرج الأزرق ثنا حجاج بن محمد عن ابن جريج أخبرني هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا أحدث أحدكم في صلاته فليأخذ بأنفه ثم لينصرف، تابعه عمر بن على المقدمى ومحمد بن بشر العبدى وغيرهما عن هشام بن عروة وهو صحيح على شرطهما ولم يخرجاه. (أخرجه الحاكم برقم ۶۵۵، وابن عزيمة فى صحيحه: ۱۰۱۹).

ابوداؤد شریف میں ہے:

حدثنا إبراهيم بن الحسن المصيصى ثنا حجاج ثنا ابن جريج أخبرني هشام بن عروة عن عروة عن عائشة قالت: قال النبي صلى الله عليه وسلم: إذا أحدث أحدكم في صلاته فليأخذ بأنفه ثم لينصرف. قال أبو داؤد: رواه حماد بن سلمة وأبو اسامة عن هشام عن أبيه عن

النبي صلى الله عليه وسلم إذا دخل والإمام يخطب لم يذكر عائشةؓ. (ابوداؤد: باب استئذان المحدث الإمام: ۱۵۹).

الدراية میں ہے:

إذا صلى أحدكم فقاء أورع فليضع يده على فمه وليقدم من لم يسبق بشيء لم أجده هكذا وأخرج أبوداؤد وابن ماجه من حديث عائشةؓ إذا صلى أحدكم فليأخذ بأنفه ثم لينصرف وأخرج الدارقطني عن عليؓ موقوفاً: إذا أم القوم فوجد في بطنه رزاً أو رعاءً أو قيناً فليضع ثوبه على أنفه وليأخذ بيد رجل من القوم فليقدمه. (الدراية في تخريج احاديث الهداية: رقم ۲۱۶).

ابن ماجه میں ہے:

حدثنا عمر بن شبة بن عبيدة بن زيد ثنا عمر بن علي المقدمي عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا صلى أحدكم فأحدث فليمسك على أنفه ثم لينصرف ثنا حرملة بن يحيى ثنا عبد الله بن وهب ثنا عمر بن قيس عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم نحوه.

وعلى هامشه: (قوله فليمسك على أنفه) أي ليحتال أنه معروف وليس هذا من

الكذب بل من التعارض بالفعل. (ابن ماجه: ۸۵/۱، باب ماجاء فيمن أحدث في الصلاة كيف ينصرف).

روى البخاري في "صحيحه" (باب غسل الدم، رقم ۲۲۸) عن هشام بن عروة عن أبيه عن

عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: جاءت فاطمة بنت أبي حبيش إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله! إنى امرأة استحاض فلا أطهر، أفادع الصلاة؟ فقال: لا، إنما ذلك عرق، وليس بالحیضة، فإذا أقبلت الحيضة فدعى الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي، قال هشام: وقال أبي: ثم توضع لكل صلاة حتى يجيئ ذلك الوقت.

لا يقال: قوله: ثم توضع لكل صلاة من كلام عروة، لأن الترمذي لم يجعله من كلام

عروہ، وصححه، کذا ذکرہ العینی .

فنبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی العلة الموجبة للوضوء، وهو كون ما يخرج منها دم عرق، وهو أعم من أن يكون خارجاً من السبيلين أو غيرهما، ثم أمرها بالوضوء لكل صلاة. [شرح الوقاية: ۱/۵۱]. (ماخوذ من أدلة الحنفية من الأحاديث الفقهية لمحمد عبد الله بن مسلم البهوي، ص ۳۸).

اس کے علاوہ دوسری احادیث بھی شارحین حدیث نے ذکر فرمائی ہیں۔

ان احادیث میں وضو ٹوٹنے کے بعد ناک کو پکڑ کر نکلنے کا حکم ہے گویا کہ خون نکلنے سے وضو ٹوٹنا مسلمات میں سے تھا اگر اس سے وضو نہیں ٹوٹتا تو مذاق بن جائے گا۔ واللہ اعلم۔

بذریعہ انجکشن خون نکالنے پر نقض وضو کا حکم:

سوال: اگر انجکشن سے خون نکالا تو وضو ٹوٹ جائے گا یا نہیں؟

الجواب: اگر انجکشن سے خون نکالنا اور کھینچنا مقصود ہو تو اس کی وجہ سے وضو ٹوٹ جائے گا اور اس کی نظیر فقہ کا درج ذیل جزیہ ہے۔

القراد إذا مص عضو إنسان فامتلا دماً إن كان صغيراً لا ينقض وضوءه كما لو مصت الذباب أو بعوض وإن كان كبيراً ينقض، وكذا العلقة إذا مصت عضو إنسان حتى امتلأت من دمه انتقض وضوءه كذا في محيط السرخسي. (الفتاوى الهندية: ۱/۱۱)، وكذا في الدر المختار: ۱/۱۳۹، والمحيط البرهاني: ۱/۴۶، الفصل الثاني في بيان ما يوجب الوضوء).

یعنی چیڑی جب انسان کے کسی عضو کو چوس لیں پھر خون بھر جائے تو اگر وہ چھوٹی ہیں تو وضو نہیں ٹوٹے گا، جیسے: کبھی مچھر وغیرہ، اور اگر بڑی ہے تو وضو ٹوٹ جائیگا، جیسے کہ: چونکہ جب انسان کے کسی عضو کو چوس لے یہاں تک کہ خون بھر جائے تو اس کا وضو ٹوٹ جائیگا۔

فتاویٰ رحیمیہ میں ہے:

سوال: انجکشن کے ذریعہ خون نکالنے میں اس سے وضو ٹھ جائیگا یا نہیں؟

جواب: اگر نکالا ہوا خون بہہ پڑنے کی مقدار ہو تو وضو ٹھ جائیگا۔

کبیری میں ہے:

إذا فسد و خرج منه دم كثير ولم يتلطخ رأس الجرح فإنه ينقض . (شرح منية المصلی

ص ۱۲۹)۔

پہلے زمانہ میں آلہ فصدیگی تھی آج کے جدید دور میں انجکشن اس آلہ فصد کی بدلی ہوئی صورت ہے، نیز جو تک کے

ذریعہ خون نکالا جاتا ہے اس کا بھی یہی حکم ہے۔ وکذا ينقضه علقة... الخ. (فتاویٰ رحیمیہ: ۲۶۷/۴)۔

خلاصہ یہ ہے کہ انجکشن سے نکالا ہوا خون اگر بہہ پڑنے کی مقدار ہے تو وضو ٹھ جائیگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تھوک میں خون کا اثر ظاہر ہونے سے نقض وضو کا حکم:

سوال: تھوک میں خون کا اثر ظاہر ہونے سے وضو ٹھ جاتا ہے یا نہیں؟

الجواب: اگر تھوک کا رنگ سرخی مائل ہے تو وضو ٹھ جائیگا، لیکن اگر خون بہت کم ہے اور تھوک کا رنگ

زرد ہے سرخی مائل نہیں تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔

مراقی الفلاح میں ہے:

وينقضه دم من جرح بغمه غلب على البزاق أى الریق أو ساواہ احتیاطاً ویعلم باللون

فالأصفر مغلوب وقیل الحمرة مساوٍ وشدیدها غالب والنازل من الراس ناقض بسیلاہ وإن

قل بالإجماع . (مراقی الفلاح ص ۳۷)۔

شامی میں ہے:

وينقضه دم غلب على بزاق حکماً للغالب أو ساواہ ولا ينقضه المغلوب بالبزاق

وعلامه كون الدم غالباً أو مساوياً أن يكون البزاق أحمر وعلامة كونه مغلوباً أن يكون أصفر .

(فتاویٰ الشامی: ۱۳۹/۱، سعید)۔

بہشتی زیور میں ہے:

کسی کے تھوک میں خون معلوم ہو تو اگر تھوک میں خون بہت کم ہے اور تھوک کا رنگ پیدری یا زردی مائل ہے تو وضو نہیں کیا، اور اگر خون زیادہ یا برابر ہے اور رنگ سرخی مائل ہے تو وضو ٹوٹ گیا۔ (بہشتی زیور، حصہ اول، ص ۵۱)۔

مزید ملاحظہ ہو: (حاشیۃ الطحطاوی علی الدر: ۸۰/۱، و بدائع الصنائع: ۲۶/۱، و الفتاویٰ الہندیۃ: ۱۱/۱، و البحر الرائق: ۳۶/۱)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

سیٹ پر بیٹھ کر سونے سے نقض وضو کا حکم:

سوال: اگر کوئی شخص گاڑی یا ہوائی جہاز کی سیٹ پر بیٹھ کر سو گیا تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا یا نہیں؟

الجواب: اگر کوئی آدمی دیوار یا کسی دوسری چیز سے ٹیک لگا کر سو جائے تو دو صورتیں ہیں۔

اگر اس کی سرین زمین پر جمی ہوئی ہو تو اس میں احناف کے یہاں دو قول ہیں۔

(۱) ایک قول یہ ہے کہ اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، صاحب قدوری، صاحب ہدایہ اور امام طحاویؒ نے اس

قول کو اختیار کیا ہیں۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا یہ ظاہر الروایہ ہے اور اکثر حضرات نے اس قول کو لیا ہے

چنانچہ شامی، عالمگیری، البحر الرائق، بدائع الصنائع دیگر کتب میں اس قول کو اختیار کیا گیا ہے۔

عالمگیری میں ہے:

ولو نام مستنداً إلی ما لو أزيل عنه لسقط إن كانت مقعدته زائلة عن الأرض نقض

بالإجماع وإن كانت غیر زائلة فالصحيح انه لا ينقض هكذا فی التبیین. (الفتاویٰ الہندیۃ: ۱۲/۱)۔

نیز شامی: ۱۴۱/۱، و بدائع الصنائع: ۳۱/۱، و البحر الرائق: ۳۸/۱ پر یہ مسئلہ بالتفصیل مذکور ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر سونے والے کی سرین سیٹ پر جمی ہوئی ہو تو ظاہر الروایہ کے مطابق اس کا وضو نہیں

ٹوٹے گا یہ قول زیادہ صحیح ہے۔ اور اگر سرین زمین سے ہٹی ہوئی وضو ٹوٹ جائے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

چارزانو بیٹھ کر سونے سے نقض وضو کا حکم:

سوال: اگر کوئی شخص خطبہ جمعہ کے دوران چارزانو بیٹھے ہوئے ایک ہاتھ پریک لگا کر سو گیا تو اس کا وضو ٹوٹ جائیگا یا نہیں؟

الجواب: اگر سونے والے کی سرین زمین پر جی ہوئی ہے تو مفتی بہ قول کے مطابق اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا۔ ملاحظہ ہو عالمگیری میں ہے:

ولو نام مستنداً إلى ما لو أزيل عنه لسقط إن كانت مقعدته زائلة عن الأرض نقض بالإجماع وإن كانت غير زائلة فالصحيح أنه لا ينقض هكذا في التبيين. (الفتاوى الهندية: ۱/۱۲۱).
وفى العناية: والمروي عن أبي حنيفة أنه لا ينقض وضوءه على كل حال لأن مقعده مستقر على الأرض فيأمن من خروج شيء منه. (العناية عسى هامش فتح القدیر: ۴۸/۱، مدار الفکر).
مزید ملاحظہ ہو: (احسن الفتاویٰ: ۲۲/۲-۲۳)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

سجدہ کی حالت میں سونے سے نقض وضو کا حکم:

سوال: بعض کتابوں میں ہے کہ اگر کوئی شخص سجدہ کی حالت میں سو جائے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، کیا یہ صحیح ہے؟ جبکہ دوسری کتابوں میں ہے کہ وضو نہیں ٹوٹتا؟

الجواب: دونوں میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ اگر سنت طریقہ کے مطابق سجدہ کیا تو وضو نہیں ٹوٹے گا اور اگر سنت طریقہ کے خلاف سجدہ کیا تو وضو ٹوٹ جائے گا۔

اور سجدہ کرنے کا سنت طریقہ یہ ہے کہ سجدہ میں پیٹ ران سے جدار کھے اور بازو جسم سے علیحدہ ہو یعنی کھل

کر سجدہ کرے۔

ہدایہ میں ہے:

فصل في نواقض الوضوء... ومنها النوم مضطجعاً بخلاف النوم حالة القيام والقعود و الركوع والسجود في الصلاة وغيرها هو الصحيح لأن بعض الاستمساك باق. (الهداية: ۱/ ۲۵).

فتح القدیر میں ہے:

وقال ابن الهمام في فتح القدير: (قوله في الصلاة وغيرها) هذا اذا نام على هيئة السجود المسنون خارج الصلاة بأن جافى، أما إذا لصق بطنه بفخذه فينقض. (فتح القدير: ۱/ ۴۸ دار الفکر، وكذا في شرح العناية: ۱/ ۴۸).

عالمگیری میں ہے:

ولا ينقض نوم القائم والقاعد ولو في السرج أو الحمل ولا الركع ولا الساجد مطلقاً إن كان في الصلاة وإن كان خارجها فكذلك إلا في السجود فإنه يشترط أن يكون على الهيئة المسنونة له بأن يكون رافعاً بطنه عن فخذه مجافياً عضديه عن جنبه وإن سجد على غير هذه الهيئة انتقض وضوءه كذا في البحر الرائق. (الفتاوى الهندية: ۱/ ۱۲).

وقال ابن نجيم: لأن في الوجه الأول الاستمساك باق والاستطلاق منعدم بخلافه في الوجه الثاني. (البحر الرائق: ۱/ ۳۸) - واللہ تعالیٰ اعلم۔

عورت کی چھاتی سے نکلنے والے پانی سے نقض وضو کا حکم:

سوال: عورت کی چھاتی سے جو پانی نکلتا ہے اس سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں؟

الجواب: زخم کی وجہ سے نکلنے والا پانی یعنی پیپ ناپاک ہے اور اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے لیکن جو

پانی بغیر زخم کے نکلتا ہے وہ پاک ہے اور اس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔
مراقی الفلاح میں ہے:

قوله كدم وقبح إشارة إلى أن ماء الصديد ناقض كماء الندي والسرّة والأذن إذا كان

لمرض على الصحيح . (مراقی الفلاح مع حاشیة الطحطاوی، ص: ۸۷، قدیمی).
بہشتی زیور میں ہے:

اگر چھاتی سے پانی نکلتا ہے اور درد بھی ہوتا ہے تو وہ نجس ہے اس سے وضو جا تا رہے گا اور اگر درد نہیں ہے تو
نجس نہیں ہے اور اس سے وضو بھی نہ ٹوٹے گا۔ (بہشتی زیور، حصہ اول، ص ۵۱).

مزید ملاحظہ ہو: (الفتاویٰ الہندیہ: ۱/۱۰، و فتاویٰ الشامی: ۱/۱۴۷)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

غسل کے بعد باقی ماندہ منی نکل آنے پر اعادہ غسل کا حکم:

سوال: اگر کسی نے اپنی عورت سے ہمبستری کی یا احتلام ہوا پھر غسل کیا پھر باقی منی نکل آئی تو غسل کا
اعادہ اس پر ہے یا نہیں اور اگر یہی معاملہ عورت کو پیش آجائے تو احناف اور شوافع کے نزدیک کیا حکم ہے؟

الجواب: اگر کسی عورت سے ہمبستری کی اور پھر غسل کیا اور بعد میں منی نکلی تو اس میں تفصیل یہ ہے کہ
اگر زیادہ چلنے یا پیشاب کے بعد یا نیند کے بعد ایسا ہوا ہو تو اس پر غسل کا اعادہ نہیں ہے لیکن اگر پیشاب یا نیند یا
زیادہ چلنے سے پہلے منی آئی تو طرفین کے نزدیک اس پر اعادہ غسل ضروری ہے جب کہ امام یوسفؒ کے نزدیک
اس پر غسل نہیں ہے، ضرورت کے وقت امام ابو یوسفؒ کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے لیکن عام حالات میں
اعادہ غسل ضروری ہے، چونکہ یہی احوط ہے اور نجاست وغیرہ کے باب میں احتیاط اولیٰ ہے۔
فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

ولو اغتسل من الجنابة قبل أن يبول أو ينام أو يمسى ثم خرج بقية المنى فعليه أن يغتسل

عندهما خلافاً لأبي يوسفؒ ولكن لا يعيد تلك الصلاة في قولهم جميعاً، ولو خرج بعد ما بال

أو نام أو مشى لا يجب عليه الغسل اتفاقاً كذا في التبيين. (الفتاوى الهندية: ۱/ ۱۴).
فتاویٰ شامی میں ہے:

فلو اغتسلت فخرج منها مني، إن منيها أعادت الغسل لا الصلاة وإلا لا (بشهوة)...
(وإن لم يخرج) من رأس الذكر (بها) وشرطه أبو يوسف. ويقولہ مفتی فی ضیف خاف ربة أو
استحيى. وفي القهستاني والتاتارخانية معزياً للنوازل: ويقول أبي يوسف، فأخذ لأنه أيسر
على المسلمين، قلت: ولا سيما في الشتاء والسفر.

قال المصنف: وإن لم يخرج بها: أي بشهوة. (قوله وشرطه أبو يوسف) أي شرط
الدفع... (قوله قلت) ظاهره الميل إلى اختيار ما في النوازل، ولكن أكثر الكتب على خلافه
ولا سيما قد ذكروا أن قوله قياس وقولهما استحسان وأنه الأحوط، فينبغي الإفتاء بقوله في
مواضع الضرورة فقط تأمل. (فتاوى الشامی: ۱/ ۱۶۰، سعید).

اور اگر عورت کو یہ مسئلہ پیش آئے اور عورت ہی کی منی ہو تو بھی احناف کے نزدیک مسئلہ یہی ہے اور اگر
عورت سے نکلنے والی منی مرد کی ہے تو پھر اس پر غسل کا اعاءہ نہیں ہے، بلکہ صرف وضو کافی ہے۔

(قوله وإلا فلا) أي وإن لم يكن منيها بل مني الرجل لا تعيد شيئاً وعليها الوضوء.
شوافع کے نزدیک اگر غسل کے بعد منی نکلے تو بغیر کسی تفصیل کے اعاءہ غسل ضروری ہے جیسا کہ ان کی
کتب میں مرقوم ہے۔

شرح المہذب میں ہے:

(المسألة الثانية) إذا أمني وأغتسل ثم خرج منه على القرب بعد غسله لزمه الغسل
ثانياً سواء كان ذلك قبل أن يبول بعد المنى أو بعد بوله هذا مذهبنا نص عليه الشافعي.
واتفق عليه الأصحاب. (شرح المہذب: ۲/ ۱۳۹، دار الفکر).

اور اگر عورت کو ایسا معاملہ پیش آئے تو شوافع کے نزدیک مرد کی طرح عورت پر بھی اعاءہ غسل ضروری ہے
لیکن اگر عورت سے غسل کے بعد مرد کی منی نکلے تو اس صورت میں اگر دو شرطیں پائی جائیں تو شوافع کے نزدیک

اعادہ غسل ضروری ہوگا ورنہ نہیں، پہلی شرط تو یہ کہ عورت شہوات والی ہو ضعیف نہ ہو، دوسری شرط یہ ہے کہ جماع سے اس کی شہوت پوری ہو چکی ہو تاہم نہ ہو کہ حالت نوم میں وطی کرنے سے عورت کی شہوت اور حاجت پوری نہیں ہوتی، اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک بھی شرط مفقود ہوگی تو اس پر اعادہ غسل ضروری نہ ہوگا۔ ملاحظہ ہو:

إعانة الطالبین میں ہے:

وطئت المرأة في دبرها فَاغتسلت ثم خرج منها منى الرجل فلا يجب عليه إعادة الغسل، أو وطئت في قبلها ولم يكن لها شهوة كصغيرة أو كان لها ولم تقضها كناثمة فكذلك لا إعادة عليها. (إعانة الطالبین: ۱/ ۷۰، وكذا في روضة الطالبین: ۱/ ۸۴).

یعنی اگر عورت سے وطی کی گئی اس کی دبر میں پھر اس سے مرد کی منی نکلی تو عورت پر غسل کا اعادہ نہیں ہے، اور اگر عورت سے وطی کی گئی قبل میں پھر غسل کے بعد عورت سے مرد کی منی نکلی تو اگر وہ شہوت والی نہیں ہے مثلاً صغیرہ ہے تو اس پر اعادہ غسل نہیں ہے اور اگر شہوت والی تو ہو لیکن جماع سے اس کی حاجت و شہوت پوری نہ ہوئی ہو جیسے نائمہ سے کوئی جماع کر لے تب بھی عورت پر اعادہ غسل ضروری نہیں ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

میاں بیوی کے ایک دوسرے کو چھونے سے نقض وضو کا حکم:

سوال: میان بیوی نے ایک ساتھ غسل کیا اور وضو بھی کیا پھر ایک دوسرے کو چھو یا تو کیا وضو کا اعادہ لازم ہے یا نہیں؟

الجواب: صرف چھونا نقض وضو نہیں ہے، ہاں اگر مذی نکلی تو اعادہ وضو لازم ہے۔

وفی الهندية: الفصل الخامس فی نواقض الوضوء: منها ما يخرج من السبيلين من البول والغائط والريح الخارجة من الدبر والودی والمذی والمنی والدودة والحصاة. (الفتاویٰ الهندية: ۱/ ۹۰). واللہ تعالیٰ اعلم۔

وفی الصحيحین من حدیث عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا أنها قالت: كنت أنام بین

یہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورجلاہ فی قبلتہ، فإذا سجد غمزنی فقبضت رجلی، وإذا قام بسطتهما۔

وما فی السنن الأربعة: عن عائشة رضی اللہ تعالیٰ عنہا أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقبل بعض أزواجه ثم یصلی ولا یتوضأ۔ (شرح النقاۃ: ۱/۶۰)۔

شرم گاہ میں انگلی داخل کرنے سے وجوبِ غسل کا حکم:

سوال: اگر ڈاکٹر نے مریضہ کی شرم گاہ میں (فرج) میں انگلی ڈالی یا خود عورت نے ایسا کیا تو غسل واجب ہے یا نہیں؟

الجواب: شرح منیة المصلیٰ میں ہے:

وفي وجوب الغسل بإدخال الأصبع في القبل أو الدبر خلاف الأولى أن يوجب في القبل إذا قصد الاستمتاع لغلبة الشهوة لأن الشهوة فيهن غالبية فيقام السبب مقام المسبب وهو الإنزال دون الدبر لعدمها وعلى هذا ذكر غير الآدمي وذكر الميت وما يصنع من خشب أو غيره۔ (شرح منیة المصلیٰ، ص: ۴۶)۔

حاشیۃ الطحطاوی علی الدرر میں ہے:

ولا (أى لا يجب الغسل) عند إدخال أصبع ونحوه كذكر غير آدمي وذكر خنثى وميت وصبي لا يشتهي وما يضع من نحو خشب في الدبر أو القبل على المختار قال الطحطاوي: قوله على المختار يخالفه من جهة الترجيح في القبل ما ذكره نوح أفندی ونصه قال في التجنيس رجل أدخل أصبعه في دبره وهو صائم اختلفوا في وجوب الغسل والقضاء والمختار أنه لا يجب الغسل ولا القضاء لأن الأصبع ليس آلة الجماع فصار بمنزلة الخشبة وقيد بالدبر لأن المختار وجوب الغسل في القبل إذا قصدت الاستمتاع لأن الشهوة فيهن غالبية فيقام

السبب مقام المسبب دون الدبر لعدمها. فقد اختلف الترجيح في القبل أبو السعود. (حاشية الطحطاوى على الدر المختار: ۱/۹۴).

فتاویٰ دارالعلوم دیوبند میں ہے:

سوال: (۱) مرد نے قصد عورت کی پیشاب گاہ میں انگلی کر دی اس حالت میں عورت پر غسل واجب ہوایا نہیں؟

(۲) ایک عورت دوسری عورت کے جسم میں دوا پہنچانے یا کوئی اندرونی خرابی دیکھنے کو ہاتھ یا انگلی کرے یا خواہ مخواہ ہی کر دے تو غسل واجب ہوگا یا نہیں؟

جواب: (۱) اور (۲) اس میں غسل واجب نہیں ہے۔ (فتاویٰ دارالعلوم دیوبند ۱/۸۱، دارالاشاعت)۔
واللہ تعالیٰ اعلم۔

عورت کی شرمگاہ سے نکلنے والی رطوبت کا حکم:

سوال: عورت کی شرمگاہ سے نکلنے والی رطوبت پاک ہے یا ناپاک اور اس سے وضو ٹھٹھا ہے یا نہیں؟

الجواب: جو رطوبت شرمگاہ سے باہر ہوتی ہے وہ پاک ہے اور جو پانی (رطوبت) اندر سے آتا ہے وہ ناپاک ہے اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ امام صاحبؒ کے ہاں فرج داخل کی رطوبت فرج خارج کی طرح پاک ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک فرج داخل کی رطوبت ناپاک ہے، اور احتیاطاً نجس کہنے میں ہے، ہاں فرج داخل کے آگے سے جو پانی بہتا ہے وہ بالاتفاق ناپاک ہے۔
الدر المختار میں ہے:

أى برطوبة الفرج ، فيكون مفرعاً على قولهما بنجاستها؛ وأما عنده فهي طاهرة كسائر رطوبات البدن. وفي الشامية: قوله برطوبة الفرج أى الداخل... وأما رطوبة الفرج الخارج فطاهرة اتفاقاً. (الدر المختار مع رد المحتار: ۱/۳۱۳، و ۱/۶۶، و ۱/۳۴۹، ط: سعيد).

موسوعة الفقهية الكويتية میں ہے:

ذهب أبو حنيفةٌ إلى طهارة رطوبة فرج المرأة الداخلي كسائر رطوبات البدن، وذهب أبو يوسفٌ ومحمدٌ إلى نجاسته أما رطوبة الفرج الخارجي فطاهرة اتفاقاً. (موسوعة الفقهية الكويتية: ۴۰/۹۳).

الدر المختار میں ہے:

رطوبة الفرج طاهرة عنده. وفي رد المحتار: قوله الفرج أي الداخل، وأما الخارج فـرطوبة طاهرة باتفاق. (الدر المختار مع رد المحتار: ۱/۱۶۶، سعيد).
الجوهرة النيرة میں ہے:

وأما رطوبة الفرج فهي طاهرة عند أبي حنيفةٍ كسائر رطوبات البدن وعندهما نجسة لأنها متولدة في محل النجاسة. (الجوهرة النيرة: ۱/۴، ط: ملتان).
امداد الفتاویٰ میں ہے:

یہاں تین موقع ہیں: (۱) فرج خارج جس کا دھونا غسل میں فرض ہے اس کی رطوبت پاک ہے۔
(۲) فرج داخل جس کا دھونا غسل میں فرض نہیں ہے اس کی رطوبت میں اختلاف ہے اور احتیاط نجاست میں ہے۔

(۳) نہ فرج داخل نہ فرج خارج بلکہ فرج داخل سے بھی متجاوز اس کی رطوبت نجس ہے۔ (امداد الفتاویٰ: ۱/۱۲۲)۔

فتاویٰ دارالعلوم دیوبند میں ہے:

رطوبت فرج خارج پاک ہے۔... اور رطوبت فرج داخل ناپاک ہے۔ (فتاویٰ دارالعلوم دیوبند ”عزیز الفتاویٰ“ جلد اول، ص ۱۹۱، کتاب الطہارۃ)۔ واللہ اعلم۔



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی:

﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا﴾

(سورة النساء: ۴۳)۔

قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

”الصَّعِيدُ الطَّيِّبُ وَضُوءُ الْمُسْلِمِ

وَلَوْ إِلَى عَشْرِ حُجَجٍ مَا لَمْ يَجِدْ الْمَاءَ“۔

(رواه ابو داود، والترمذی، وابن حبان، والحاکم)۔

بَاب ﴿۳﴾

تیمم کا بیان

باب..... (۴)

تیمم کا بیان

مسجد میں جنابت لاحق ہو پر تیمم کا حکم:

سوال: اگر کسی کو مسجد میں جنابت لاحق ہو گئی تو بغیر تیمم کے باہر نکلے یا تیمم کرے اور کیا پانی کی موجودگی میں تیمم کا فائدہ ہے یا نہیں؟

الجواب: ایسا شخص مسجد سے نکلنے کے لئے تیمم کرے گا اور تیمم ضروری ہے بلکہ اسے فی الفور تیمم کر کے مسجد سے نکلنا چاہئے، ہاں اگر کوئی خوف ہو تو تیمم کر کے سو سکتا ہے۔ ملاحظہ ہو:

ولو كان نائماً فيه (ای المسجد) فاحتلم والماء خارجه وخشي من الخروج يتيمم وينام فيه إلى أن يمكنه الخروج، قال في المنية: وإن احتلم في المسجد يتيمم للخروج إذا لم يخف وإن خاف يجلس مع التيمم ولا يصلي ولا يقرأ. (فتاویٰ الشامی: ۱/ ۲۴۳)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

صرف دخول مسجد یا تلاوت کے لیے تیمم کرنے کا حکم:

سوال: اگر کوئی شخص مسجد میں داخل ہوئے یا قرآن کریم کی تلاوت کے لئے پانی کی موجودگی میں تیمم

کرے تو یہ درست ہے یا نہیں؟

الجواب: مسجد میں داخل ہونے یا قرآن کریم کی تلاوت کے لئے پانی کی موجودگی میں تیمم کرنا درست

ہے۔

طحاوی علی الدر میں ہے:

(قوله وكذا لكل مالا يشترط له الطهارة) أي فإنه يجوز له التيمم مع وجود الماء (قوله

وجاز لدخول مسجد) أي جاز التيمم لمحدث محدثاً أصغر أراد دخول مسجد. (حاشية

الطحطاوی علی الدر ۱/۱۲۹)

البحر الرائق میں ہے:

أن مالم يست الطهارة شرطاً في فعله وحله فإنه يجوز له التيمم مع وجود الماء كدخول

المسجد للمحدث. (البحر الرائق: ۱/۱۵۱).

شامی میں ہے:

يجوز لكل مالا يشترط له الطهارة له ولو مع وجود الماء وأما ما تشترط له فيشترط فقد

الماء كتيمم لمس مصحف فلا يجوز لواجد الماء أي فلا يجوز التيمم لمس مصحف سواء

كان عن حدث أو عن جنابة وأما للقراءة فإن كان محدثاً فكالأول أي كالأذى لا تشترط له

الطهارة فيتيمم له مع وجود الماء، أو جنباً فكالثاني وهو ما تشترط له الطهارة. (فتاویٰ الشامی:

۱/۲۴۵، سعید).

خلاصہ یہ ہے کہ حدیث اصغر کی حالت میں ہو تو مسجد میں داخل ہونے کے لئے تیمم جائز ہے پانی کی موجود

گی میں نیز قرآن کریم کی تلاوت کے لئے بھی تیمم جائز ہے جبکہ زبانی پڑھنا ہو اور حدیث اصغر کی حالت میں ہو،

لیکن قرآن کریم چھونے کے لئے تیمم جائز نہیں پانی کی موجودگی میں۔ واللہ اعلم۔

پانی کے وعدہ کے باوجود تیمم سے پڑھی گئی نماز کا حکم:

سوال: اگر کسی آدمی کو یقین ہو کہ پانی وقت میں ملے گا یا کسی نے پانی دینے کا وعدہ کیا ہو تو اس سے پہلے پانی سے دوری کی وجہ سے تیمم سے نماز جائز ہے یا نہیں؟ اور اگر پڑھ لی ہو تو واجب الاعادہ ہوگی یا نہیں؟

الجواب: اگر کسی کو یقین ہو کہ پانی وقت میں بجائے گا تو اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ نماز کو آخر وقت تک مؤخر کرے، لیکن اس نے نماز کو اخیر وقت تک مؤخر نہیں کیا بلکہ پہلے تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو نماز ہو جائے گی، لیکن شرط یہ ہے کہ مصلیٰ اور پانی کے درمیان ایک میل کا فاصلہ ہو اگر ایک میل کا فاصلہ نہ ہو تو نماز کو مؤخر کرنا ضروری ہے۔
درمختار میں ہے:

(وندب لراحیه) رجاء قویاً (آخر الوقت) المستحب، ولو لم يؤخر و تیمم و صلی جاز ان كان بينه وبين الماء ميل والا لا.
ردالمحتار میں ہے:

(رجاء قویاً) المراد به غلبة الظن ومثله التيقن كما في الخلاصة والا فلا يؤخر لان فائدة الانتظار اداء الصلاة باكمل الطهارتين. (المر المحتار مع ردالمحتار: ۱/۲۴۹، سعید).
وفی شرح النقاية: لكن لا يبالغ في التأخير لئلا تنقضي الصلاة في وقت الكراهة. (شرح النقاية: ۱/۱۱۷).

اسی طرح اگر کسی نے پانی کا وعدہ کیا ہو تو بھی انتظار کرنا لازم ہے، البتہ شرط یہ ہے کہ پانی ایک میل سے زیادہ فاصلہ پر نہ ہو اور اگر وعدہ کے باوجود بغیر انتظار کے نماز پڑھ لی تو یہ نماز واجب الاعادہ ہے۔
مراقی الفلاح میں ہے:

(ويجب) أي يلزم (التأخير بالوعد بالماء ولو خاف القضاء) اتفاقاً اذا كان الماء موجوداً أو قريباً إذ لا شك في جواز التيمم ومنع التأخير لخروج الوقت مع بعده ميلاً. (مراقی

الفلاح مع حاشیۃ الططاوی، ص ۱۲۳، قدیمی)۔

حاشیۃ الططاوی میں ہے:

(ای یلزم) فالوجوب بمعنی الافتراض كما فی الذی بعده (اذا كان الماء موجوداً
(أى عند الواعد او قريباً منه دون ميل اما اذا لم يوجد عنده او كان بعيداً منه ميلاً فاکثر
فلا یجب التأخیر لان الشارع اباح له التیمم حلیی). حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص
۱۲۳، قدیمی)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

وضو پر قدرت نہ رکھنے والے کے لیے تیمم کرنے کا حکم:

سوال: اگر کوئی شخص وضو پر قدرت نہیں رکھتا اور اس کی بیوی یا خادم موجود ہے جو اسے وضو کرا سکے تو
کیا اس پر وضو فرض ہے یا تیمم بھی کر سکتا ہے اور اگر تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو نماز ہو جائے گی یا نہیں؟

الجواب: اگر اس کی بیوی یا خادم موجود ہے جو اسے وضو کرا سکتے ہیں تو اس پر وضو فرض ہے، چنانچہ اگر
اس صورت میں تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو نماز نہیں ہوگی۔
البحر الرائق میں ہے:

وان وجد خادماً كعبده وولده وأجيرہ لايجزیه التيمم اتفاقاً كما نقله في المحيط
وان وجد غير خادمه من لو استعان به أعانه ولوز وجته فظاهر المذهب أنه لا تيمم من غير
خلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه. (البحر الرائق: ۱/ ۱۴۰، كونه)۔
فتح القدیر میں ہے:

فإن وجد خادماً له أو ماستاجريه أجيراً أو عنده من لو استعان به أعانه فعلى ظاهر
المذهب لا تيمم لأنه قادر. (فتح القدیر: ۱/ ۱۲۳، دار الفکر، وكذا في الفتاوى الهندية: ۱/ ۲۸)۔
فتاویٰ شامی میں ہے:

لكن قدما أن ظاهر المذهب أنه لا يجوز له التيمم إن كان لو استعان بالزوجة تعينه وإن لم يكن ذلك واجبا عليها. (فتاوی الشامی: ۱/۲۳۴، سعید).

امداد الاحکام میں ہے:

اور وضو اور غسل کی جگہ تیمم کر لیا کرے بشرطیکہ سائل صاحبِ اولاد و صاحبِ زوجہ نہ ہو اور خدمت کے لیے نوکر رکھنے پر قادر نہ ہو یا صاحبِ اولاد و زوجہ ہو اور وہ اس کو وضو اور استنجاء کرانے پر راضی نہ ہو اور اگر بیوی اس پر راضی ہو کہ وضو اور استنجاء کرائے تو پھر اس کو تیمم جائز نہیں۔ (امداد الاحکام: ۱/۳۷۵)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہونے پر تیمم کرنے کا حکم:

سوال: اگر کسی کے پاس وضو کا پانی ہو لیکن استعمال پر قدرت نہیں رکھتا (معدور وغیرہ) اور وہاں کوئی اجنبی یا اس کا دوست موجود ہو لیکن ان سے مدد طلب کئے بغیر اگر تیمم سے نماز پڑھ لے تو کیا حکم ہے کیا ایسے موقع پر مدد طلب کرنا ضروری ہے؟

الجواب: ایسے شخص پر لازم ہے کہ وہاں جو بھی موجود ہو (اجنبی ہو یا دوست) اس سے مدد طلب کرے اس صورت میں مدد طلب کئے بغیر تیمم کر کے نماز پڑھ لینا جائز نہیں ہے۔

بحر میں ہے:

وان وجد خادما كعبده وولده وأجيرہ لايجزیه التيمم اتفاقاً كما نقله في المحيط وان وجد غير خادمه من لو استعان به أعانه ولوزوجه فظاهر المذهب انه لايتيمم من غير خلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه كما يفيد كلام المبسوط والبدائع وغيرهما. (البحر الرائق ۱/۱۴۰)۔

عمدة الفقہ میں ہے:

کوئی اور بیماری ہو اور وضو کرانے والا شخص نہ ملے اور بیمار خود وضو نہ کر سکے، لیکن اگر کوئی خادم ملے یا دستور کے مطابق اجرت دے کر ملتا ہو اور وہ مزدور مقرر کرنے کی اجرت دے سکتا ہو، یا اس کے پاس کوئی ایسا شخص ہو کہ

اگر اس سے مدد لے گا تو وہ مدد کرے گا تو ظاہر مذہب کت بموجب تیمم نہ کرے اس لیے کہ وہ پانی پر قادر ہے۔
(عمدة القدر: ۱/۲۳۷)۔ واللہ اعلم۔

رعشہ زدہ اور مفلوج کے لیے تیمم کا حکم:

سوال: ایک آدمی مفلوج ہو یا رعشہ کی بیماری ہو جس کی وجہ سے وہ وضو نہ کر سکتا ہو اور دوسرا وضو کرانے کے لئے بھی نہ ہو تو کیا ایسا مریض تیمم کر سکتا ہے؟

الجواب: اگر مفلوج یا رعشہ کا مریض خود وضو نہ کر سکتا ہو اور کوئی وضو کرانے والا بھی نہ ہو تو اس صورت میں یہ تیمم کر سکتا ہے البتہ اگر خادم پاس ہو یا اتنا مال ہو کہ آسانی سے خادم کو اجرت پر لے سکتا ہے اور خادم اگر غسل سے زیادہ نہیں مانگتا تو پھر تیمم کی اجازت نہیں ہوگی۔
در مختار میں ہے:

(أولمرض يشتد أو يمتد بغلبة ظن أو قول حاذق مسلم ولو بتحرك أولم يجد من يوضئه فان وجد ولو باجرة مثل وله ذلك لا يتيمم في ظاهر المذهب كما في البحر... وفي رد المحتار (أولم يجد) أي أو كان لا يخاف الاشتداد ولا الامتداد لكنه لا يقدر بنفسه ولم يجد من يوضئه (قوله كما في البحر) حاصل ما فيه انه ان وجد خادماً أي من تلزمه طاعته كعبده وولده واجيره لا يتيمم اتفاقاً... وفي البحر وظاهر ما في التجنيس انه لوله مال يستاجره اجيراً لا يتيمم قل الاجرا وكثرو في المبتغى خلافه والظاهر عدم الجواز ولو قليلاً والمراد بالقليل اجرة المثل كما بحثه في النهر والحلية وبه جزم الشارح. (فتاوى الشامى: ۱/۲۳۳).
طحطاوى على الدرر میں ہے:

(قوله ولو باجرة مثل) وقيل يجزيه التيمم قل الاجرا وكثر كما في التجنيس وفي المنتقى مريض لم يكن احد يوضئه الا باجر جاز له التيمم عند الامام قل

الاجر او کثرو قالوا: لا یتیمم اذا کان الاجر ربع درهم. والظاهر عدم الجواز اذا کان الاجر قليلاً
لا اذا کان كثيراً کذا فی البحر وکلامه يعطى ان القليل اجر المثل والكثير ما زاد عليه.
(الطحطاوی علی الدر: ۱/۱۲۵).

وفي شرح النقاية: وإن وجده بثمن زائد على المثل زيادة لا يتغابن الناس فيها یتیمم،
لأنه لا يصل إلى استعماله إلا بإتلاف بعض ماله بلا عوض، وحرمة المال كحرمة النفس.
(شرح النقاية: ۱/۱۰۸).
بدائع الصنائع میں ہے:

ولو كان مريضاً لا يضره استعمال الماء لكنه عاجز عن الاستعمال بنفسه وليس له
خادم ولا مال يستأجر به أجيراً فيعينه على الوضوء أجزأه التيمم سواء كان في المفازة او في
المصر وهو ظاهر المذهب لان العجز متحقق والقدرة موهومة فوجد شرط الجواز وروى عن
محمد انه ان كان في المصر لا يجزئه الا ان يكون مقطوع اليد لان الظاهر انه يجد احداً من
قريب او بعيد يعينه وكذا العجز لعارض على شرف الزوال بخلاف مقطوع اليدين. (بدائع
الصنائع: ۱/۴۸).

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

ولو كان يجد الماء الا انه مريض يخاف ان استعمال الماء اشتد مرضه او ابطأ براءه
یتیمم لا فرق بين ان يشتد بالتحرك كالمشتكى من العرق المدنى او المبطون او
بالاستعمال كالجدري ونحوه او كان لا يجد من يوضئه ولا يقدر بنفسه فان وجد خادماً او
ما يستأجر به أجيراً وعنده من لو استعان به اعانه فعلى ظاهر المذهب انه لا یتیمم لأنه قادر.
(الفتاوى الهندية: ۱/۲۸).

فتاویٰ فریدیہ میں ہے:

یہ شخص ملازم اور خادم کی عدم موجودگی کے وقت تیمم کر سکتا ہے۔ (فتاویٰ فریدیہ: ۹۰/۴، وکذا فی عمدة الفقہ:

جنبی آدمی کا لوگوں کے سامنے تیمم کرنے کا حکم:

سوال: ایک آدمی پر غسل واجب ہے لیکن وہاں پر ہجوم ہے اور پردہ کا انتظام نہیں تو یہ شخص تیمم کر سکتا ہے یا نہیں؟

الجواب: جنبی آدمی لوگوں کے سامنے غسل نہ کرے بلکہ تیمم کر لے بے پردگی ممنوع ہے اگر کسی طرح بھی پردہ ممکن نہ ہو۔
شرح منیۃ میں ہے:

وان يغتسل في موضع لا يراه احد لاحتمال بدو العورة حال الاغتسال او اللبس
ولحديث يعلى بن امية ان النبي ﷺ قال ان الله حيي ستير يحب الحياء والتستر فاذا اغتسل
احدكم فليستتر (رواه ابوداؤد) وفي القنية رجل عليه الغسل وهناك رجال لا يدعه...
فغير مسلم، لأن ترك المنهى مقدم على فعل المأمور كما تقدم وللغسل خلف وهو التيمم و
لا يجوز كشف العورة عند من لا يجوز نظره اليها لاجله... وبالجملة فلا ضرورة في كشف
العورة للغسل عند من لا يجوز نظره اليها لان له خلفا بخلاف الختان ونحوه. انتهى. (شرح
منية المصلی ص ۵۱).

شامی میں ہے:

عن الجامع الصغير للإمام الترمذي عن الامام البقالي: لو كان عليه نجاسة لا يمكن
غسلها الا باظهار عورته يصولي معها، لان اظهارها منهي عنه والغسل مأموره، اذا اجتمعا كان
النهي اولي. (فتاوى الشامی: ۱/۱۵۵، سعید).

خلاصہ یہ ہے کہ لوگوں کے سامنے ستر کھولنا جائز نہیں ہے لہذا یہ شخص تیمم کرے گا غسل نہ کرے۔

واللہ اعلم۔

بس کی دیوار وغیرہ پر تیمم کرنے کا حکم:

سوال: ایک شخص بس میں سفر کر رہا ہے اور نماز کا وقت ہو گیا بس میں وضو کا انتظام نہیں ہے اور نہ بس رکتی ہے تو یہ شخص بس کی دیوار پر تیمم کر سکتا ہے یا نہیں؟

الجواب: بس کی دیوار وغیرہ پر اگر گردوغبار ہے تو تیمم کر سکتا ہے ورنہ نہیں کر سکتا ہے۔

ہدایہ میں ہے:

ويعجز التيمم عند ابي حنيفة ومحمد بكل ما كان من جنس الارض من التراب الرمل والحجر والجص... وكذا يعجز بالغبار. (الهداية: ۱/۵۱، باب التيمم)۔

جدید فقہی مسائل میں ہے:

ٹرین بس وغیرہ کی دیواریں عموماً لوہے یا لکڑی یا پلاسٹک کی ہوتی ہیں ان پر تیمم کرنا درست نہیں ہے، البتہ عموماً سفر کے دوران ان پر گردوغبار جم جاتا ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے یہاں گردوغبار پر بھی تیمم کیا جاسکتا ہے۔ (جدید فقہی مسائل: ۱/۹۸)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حدیث پڑھنے کے لیے تیمم کرنے کا حکم:

سوال: اگر ایک طالب علم پانی کی موجودگی میں حدیث پڑھنے کے لیے تیمم کرے تو یہ درست ہے یا نہیں؟ کیا وضو کے قائم مقام ہو گا یا نہیں؟

الجواب: مذکورہ بالا صورت کے بارے میں علامہ ابن نجیم مصریؒ کی عبارت سے جواز مترشح ہوتا ہے، لیکن علامہ شامیؒ نے اس کا تعاقب کیا ہے، البتہ حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے صاحب بحر کی عبارت کو ترجیح دی ہے، بناءً پر صورت مسئلہ میں تیمم کرنا درست ہے خصوصاً جب کہ درس حدیث کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو۔
البحر الرائق میں ہے:

أن ما ليست الطهارة شرطاً في فعله وحله فإنه يجوز له التيمم مع وجود الماء كدخول المسجد للمحدث. (البحر الرائق: ۱/۱۵۱).

علامہ شامیؒ نے رد المحتار میں لمبی بحث فرمائی ہے اور صاحب بحر کے قول کو رد کیا ہے۔ مختصر حسب ذیل ملاحظہ ہو:

أن التيمم لما لم تشترط له الطهارة غير معتبر أصلاً مع وجود الماء إلا إذا كان مما يخاف فوته لا إلى بدل، فلم تيمم المحدث للنوم أو لدخول المسجد مع قدرته على الماء فهو لغو، بخلاف تيممه لرد السلام مثلاً لأنه يخاف فوته لأنه على الفور ولذا فعله صلى الله عليه وسلم، وهذا الذي ينبغي التعويل عليه... والحاصل أن ما بحثه في البحر من صحة التيمم لهذه الأشياء مع وجود الماء لا بدلها من دليل، وليس في شيء مما ذكره الشارح ما يدل عليها بل فيه ما يدل على خلافها كما علمت. (فتاوى الشامى: ۱/۲۴۴، سعيد).

علامہ انور شاہ صاحبؒ نے صاحب بحر کے قول کو ترجیح دی ہے ملاحظہ ہو:

والحل أن التيمم للأشياء التي لا تحتاج إلى الطهارة صحيح حال وجدان الماء أيضاً عند صاحب البحر وإن رد عليه الشامي والصواب عندي ما اختاره ابن نجيم صاحب البحر. (فيض الباري: ۱/۴۰۳، كتاب التيمم).

حدیث شریف میں ہے:

عن ابن عمر قال: أقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغائط فلقبه رجل عند بئر جمل فسلم عليه فلم يرد عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أقبل على الحائط فوضع يده على الحائط ثم مسح وجهه ويديه ثم رد رسول الله صلى الله عليه وسلم على الرجل السلام. (رواه ابوداود برقم ۳۳۱، وابن حبان في صحيحه، رقم ۱۳۱۶، بوقال شعيب الارنؤوط: اسناده صحيح).

سلام کا جواب دینے کے لیے طہارت شرط نہیں ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم فرما کر سلام کا جواب دیا اگرچہ محدثین فرماتے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں سلام کا جواب دینے کے لیے طہارت شرط تھی بعد میں

و جب منسوخ ہو گیا لیکن شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ مستحب کہنے میں کوئی حرج نہیں۔

الغرض اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جن چیزوں کے لیے طہارت شرط نہیں ہے ان کے لیے پانی کی موجودگی میں تیمم کرنے کی گنجائش ہے، البتہ علامہ شامیؒ نے اس حدیث سے یہ مسئلہ اخذ کیا ہے کہ پانی کی موجودگی میں تیمم صرف اس عمل کے لیے درست ہے جو فوت ہو جاتا ہو اور اس کا کوئی نائب بھی نہ ہو جیسے نماز جنازہ وغیرہ، اور سلام کا جواب اسی قبیل سے ہے، تو اس کا جواب یہ ہے مسئلہ مذکورہ بالا بھی اسی قبیل سے ہے، یعنی درج حدیث بھی فوت ہونے والا ہے اور کوئی بدل بھی نہیں ہے۔

مزید برآں حضرت جابرؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سلام کا جواب جلدی فوت ہونے کے قبیل سے نہیں ہے، کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے تین مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا آپ نے جواب نہیں دیا آپ تیزی سے حجرہ شریفہ میں تشریف لے گئے اور وضو فرما کر باہر تشریف لائے اور تین مرتبہ سلام کا جواب مرحمت فرمایا۔ (رواہ احمد بن حنبلؒ فی مسندہ)۔ واللہ اعلم۔



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

عن المخیرة أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

مسح علی الخفین.

وعن المخیرة بن شعبہ قال:

توضأ النبی صلی اللہ علیہ وسلم

ومسح علی الجوربین والنعلین.

باب..... ﴿ع﴾

خفین اور جوربین پر مسح کرنے کا بیان

باب..... (۳)

خفین اور جور بین پر مسح کرنے کا بیان

جور بین منعلین پر مسح کا حکم:

سوال: اگر موزوں کا نچلا حصہ چڑے کا ہو اور اوپر کی جانب اس پر کپڑے کے موزے سی لئے جائیں اور منعلین بن جائے تو ان پر مسح جائز ہے یا نہیں؟

الجواب: احسن الفتاویٰ میں ہے:

منعل جراب کا چڑے سے خالی کپڑا اگر ایسا ٹخنیں ہو کہ اس میں جواز مسح کی شرائط موجود ہوں تو اس پر بالاتفاق مسح جائز ہے اور اگر عام سوتی کپڑا ہو تو بالاتفاق جائز نہیں، اور اگر اونی کپڑا ہو اور دبیز ہو مگر اس میں جواز مسح کی شرائط موجود نہ ہوں تو ان پر جواز مسح میں متاخرین کا اختلاف ہے، عدم جواز قول الا اکثر ہونے کے علاوہ احوط بھی ہے۔ (احسن الفتاویٰ ۲/۶۵)۔

فتاویٰ محمودیہ میں ہے:

اونی سوتی جرابوں کو اگر منعل کر لیا جائے تو اس پر مسح جائز ہے، (رد المحتار ۱/۲۷۰) مگر شرح منیہ میں سوتی

جراہوں پر باوجود متعل ہونے کے منع لکھا ہے اس لئے خلاف سے بچنا احوط ہے۔ (فتاویٰ محمودیہ: ۹/۴۷)۔
حاشیۃ الطحاوی میں ہے:

اعلم أن المسألة على ثلاثة وجوه: إن كانا رقيقين غير منعلين لا يجوز المسح عليهما اتفاقاً، وإن كانا نخينين منعلين جاز اتفاقاً، وإن كانا نخينين غير منعلين فهو محل الاختلاف كما في الخانية. (حاشية الطحاوی علی مراقی الفلاح، ص ۲۸، قدیمی).

وفي شرح النقاية: وكل مايستر الكعب أى: ويجوز المسح على مايستره ويمكن به السفر... سواء كانا مجلدين بأن كان الجلد أعلاهما وأسفلهما، أو منعلين بأن كان الجلد أسفلهما فقط، أو نخينين مستمسكين على الساق في قول أبي يوسف ومحمد وأبي حنيفة أخيراً قبل موته بسبعة أيام وفي النوازل بثلاثة أيام، وعليه الفتوى. (شرح النقاية: ۱/۱۱۲).

واللہ تعالیٰ اعلم۔

سوتی جرموقین پر مسح کرنے کا حکم:

سوال: جرموق کیا چیز ہے اور جرموق کے اوپر والے حصے پر کپڑا ہوا اور موٹا نہ ہو تو اس پر مسح جائز ہے یا نہیں؟

الجواب: جرموقین نخین کے اوپر نخین کی حفاظت کے لئے پہنے جاتے ہیں، تاکہ مٹی اور دوسری چیزوں سے نخین کی حفاظت ہو سکے، اور ایسے جرموقین پر مسح کرنا اس وقت درست ہوگا جب کہ جرموقین کے اوپر مسح کیا جائے تو اس کی تری نخین تک پہنچ سکے۔

شامی میں ہے:

(قوله أو جرموقیه) بضم الجیم: جلد یلبس فوق الخف لحفظه من الطین وغیره علی المشہور قہستانی، ویقال له: الموق ولیس غیره کما أفاده فی البحر. (قوله ولو فوق خف)

أفاد جواز المسح عليهما منفردين أيضاً وهذا لو كانا من جلد فلو من كرباس لا يجوز ولو فوق الخف إلا أن يصل بلل المسح إلى الخف ثم الشرط أن يكونا بحيث لو انفردا يصح مسحهما حتى لو كان بهما خرق مانع لا يجوز المسح عليهما سراج. (رد المحتار: ۱/۲۶۸).

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

وإذا لبس الجرموقين فإن لبسهما وحدهما فإن كانا من كرباس أو ما يشبهه لا يجوز المسح عليهما، وإن كانا من أديم أو ما يشبهه يجوز وإن لبسهما فوق الخفين فإن كانا من كرباس أو ما يشبهه لا يجوز المسح عليهما إلا أن يكونا رقيقين يصل البلل إلى تحتهما وإن كانا من أديم أو ما يشبهه أجمعوا أنه إذا لبسهما بعد ما أحدث قبل أن يمسح على الخفين أو بعد ما أحدث ومسح عليهما لا يجوز المسح عليهما. (الفتاوى الهندية: ۱/۳۲، وكذا في الفقه الاسلامي وادلته: ۱/۳۳۰)۔

شرح النقاہ میں ہے:

ويجوز المسح على الجرموقين أى الجرموقين يلبسان فوق الخفين فى البلاد الباردة فارسي معرب، لما روى أبو داود، وابن ماجه، وابن خزيمة، والحاكم وصححه: أن عبد الرحمن بن عوف سأل بلالاً عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: كان يخرج يقضي حاجته فأتته بالماء، فيتوضأ ويمسح على عمامته وجرموقيه. (شرح النقاہ: ۱/۱۱۲، ط: بيروت). والله اعلم۔

موزوں کے مسح میں دونوں ہاتھ استعمال کرنے کا حکم:

سوال: موزوں کے مسح میں صرف دایاں ہاتھ استعمال ہوگا یا دونوں ہاتھ استعمال ہوں گے؟

الجواب: موزوں کے مسح میں دونوں ہاتھ استعمال ہوں گے داہنے پاؤں کے مسح میں داہنا ہاتھ اور

بائیں پاؤں میں بایاں ہاتھ۔
رد المحتار میں ہے:

و کیفیتہ کما ذکرہ فاضیخان فی شرح الجامع الصغیر: أن یضع أصابع یدہ الیمنی علی مقدم خفہ الأيمن وأصابع یدہ الیسری علی مقدم خفہ الأيسر من قبل الأصابع فإذا تمكنت الأصابع یمدها حتی ینتهی إلى أصل الساق فوق الکعبین... وإن وضع الکفین مع الأصابع کان أحسن هکذا روی عن محمد . (رد المحتار: ۱/۲۶۷، سعید).

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

و کیفیة المسح أن یضع أصابع یدہ الیمنی علی مقدم خفہ الأيمن ویضع أصابع یدہ الیسری علی مقدم خفہ الأيسر ویمدھما إلى الساق فوق الکعبین ویفرج بین أصابعہ. (الفتاویٰ الہندیة: ۱/۳۳).

فتاویٰ دارالعلوم دیوبند میں ہے:

موزوں کے مسح میں فرض ہاتھ کی چھوٹی تین انگلیوں کی مقدار ہے اور سنت یہ ہے کہ پورے ہاتھ کی انگلیوں سے اس طرح مسح کیا جائے کہ داہنے ہاتھ کی انگلیاں داہنے پاؤں پر اور بائیں ہاتھ کی انگلیاں بائیں پاؤں پر رکھے پھر ان کو پنڈلی کی طرف ٹخنوں سے اوپر تک کھینچ دے۔ (فتاویٰ دارالعلوم دیوبند از مفتی شفیع صاحب ۲/۲۶۱)۔
درج کردہ عبارات سے معلوم ہو گیا کہ موزوں پر مسح میں دونوں ہاتھ استعمال ہوں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسح علی الجوربین کی تحقیق:

سوال: جوربین غیر نخینین یعنی جو باریک ہوں ان پر مسح کرنا جائز ہے یا نہیں؟

الجواب: باریک موزے جو کپڑے یا اون یا سوت سے بنے ہوں ان پر مسح ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز

نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے یہاں مسح علی الجوزین کے لئے یہ شرائط ہیں:

حنین ہوں ان میں پانی نہ چھنے اس میں دو میل چلنا ممکن ہو اور بغیر باندھے ہوئے پندلی سے نہ گرے۔

ملاحظہ ہو تذکرۃ الرشید میں ہے:

سوال: حضرت گنگوہیؒ سے سوال ہوا بانات و کشمیرہ یا مثل اس کے اور کسی سوتی دبیز موٹے کپڑے کا موزہ

بنوایا جائے تو اس پر مسح جائز ہوگا یا نہیں؟

جواب: ایسا دبیز کپڑا کہ پانی کو ٹھف نہ کرے اور چلنے میں گرے نہیں اس کا موزہ درست ہے اور مسح اس

پر جائز ہے۔ (تذکرۃ الرشید: ۱۸۲/۱)۔ (بانات: اوئی دبیز کپڑے کو کہتے ہیں)۔

مفتی نظام الدین مفتی دارالعلوم دیوبند تحریر فرماتے ہیں:

غیر چڑے کے موزوں پر بھی خواہ نایکون ہو یا سوتی وغیرہ ہوں جن میں حنین کے خصوصی اوصاف و

احوال پائے جاتے ہوں ان پر بھی جواز مسح کی گنجائش نکلتی ہے اور وہ خصوصی احوال و اوصاف یہ ہیں کہ حنین ساتر

للقدمین مع الکعبین ہوتا ہے اور عضو مستور کا کوئی حصہ اوپر سے نظر نہیں آتا اور مسح کی تری اندر تک نہیں پہنچتی اور

بغیر جوتا پہنے اور بغیر باندھے ہوئے چلا جائے تو میل دو میل اس طرح چل سکتے ہیں کہ نہ تو وہ کٹے گا اور نہ ساق

سے نیچے اترے گا، پس جو موزہ غیر چڑے کا خواہ نایکون کا ہو خواہ سوتی یا اوئی ہو ان اوصاف کا حامل ہو یعنی اگر

اتنا موٹا ہو کہ مسح کی تری جسم تک نہ پہنچے اور اتنا مضبوط ہو کہ بغیر جوتا پہنے اور بغیر باندھے ہوئے میل دو میل چلے تو

نہ کٹے اور نہ پیر سے نکلے تو اس پر مثل حنین کے مسح جائز ہے گا۔ (نظام الفتاویٰ: ۲۲/۱)۔

ہاں باریک موزوں پر مسح درست نہیں۔

مالکیہ کے نزدیک مسح علی الجوزین کے لئے درج ذیل شرائط ہیں: جوزین کے اوپر والے حصہ پر چڑا

ہوا ہو وہ چڑا پاک ہو ساتر تکمین ہو اس میں چلنا آسانی سے ممکن ہو۔

شافعیہ کے نزدیک جوزین موٹے ہوں اور ایک قول کے مطابق متعل ہوں دوسرا قول یہ ہے کہ متعل ہونا

ضروری نہیں۔ امام نوویؒ نے شرح مہذب میں لکھا ہے: أما ما لا يمكن متابعة المشي فيه لرفته فلا

يجوز المسح عليه بلا خلاف . (شرح المہذب: ۱/۵۰، باب المسح علی الحنین، ط: دار الفکر)۔

حنابلہ کے یہاں بھی صقیق ہونا یعنی دیز ہونا اور اس میں چلنا آسان ہونا مذکور ہے اور یہ پنڈلی پر ٹھہرتے ہوں باندھنے کی ضرورت نہ ہو۔

مولانا عبدالرحمن مبارکپوری صاحب غیر مقلد نے بھی نخین کی شرط لگائی ہے۔
ملاحظہ ہو تحفۃ الاحوذی میں ہے:

والراجح عندی أن الجوربین إذا كانا صفيقتين نخينين فهما في معنى الخفين يجوز المسح عليهما وأما إذا كانا رقيقين بحيث لا يستمسكان على القدمين بلا شد ولا يمكن المشي فيهما ليسا في معنى الخفين، (تحفة الاحوذی: ۱/۱۱۲، باب ما جاء في المسح على الجوربين والتعلين).

صاحب تحفۃ الاحوذیؒ نے لکھا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ جن جوربین میں چلنا ممکن ہو وہ فی حکم الخفين ہیں اور ان پر مسح جائز ہے۔
فتاویٰ محمودیہ میں ہے:

جو موزہ چمڑے کا نہ ہو لیکن ایسا دیز ہو کہ اس میں پانی نہ چھٹتا ہو اور اس کو پہن کر میل بھر چلنا بھی دشوار نہ ہو تو ایسے موزہ پر بھی مقیم کو ایک دن ایک رات اور مسافر کو تین دن اور رات مسح کرنے کی شرعاً اجازت ہے۔ (فتاویٰ محمودیہ: ۱۹۵/۵، جامعہ فاروقیہ)۔

اس سے قبل حضرت نے جوربین متعلین پر مسح کرنے میں بھی تامل فرمایا ہے یہ فتویٰ نویں جلد میں ہے مگر جواز کا فتویٰ ۹۳ھ کا ہے، جبکہ جوربین متعلین پر مسح نہ کرنے میں احتیاط کا فتویٰ ۵۹ھ کا ہے۔
خلاصہ یہ ہے کہ موٹے موزوں پر مسح جائز ہے اور باریک موزوں پر مسح درست نہیں۔ واللہ اعلم۔

مسح علی الجوربین کی روایت کی تحقیق:

بعض حضرات مسح علی الجوربین کی روایت کو ضعیف بتلاتے ہیں حالانکہ یہ بات درست نہیں وہ روایت اور اس پر کلام درج ذیل ہے۔

ترمذی شریف میں ہے:

حدثنا هناد ومحمود بن غيلان قالنا وكيع عن سفیان عن أبي قيس عن هزيل بن شرحبيل عن المغيرة بن شعبة قال: توضأ النبي ﷺ ومسح على الجوربين والنعلين، قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح. (ترمذی شریف ۱/۲۹۶).

وأخرجه ابن حبان في "صحيحه" (۱۳۳۸) وصححه شعيب الأرناؤوط في تعليقه.

وابن خزيمة في "صحيحه" (۱۹۸) وصححه الأعمش في تعليقه.

وقد أعله الإمام أبو داود وغيره عن عدد من الأئمة بما لا يقدح فيه. ودافع عنه صاحب "الجوهر النقي"، وسبقه ابن دقيق العيد، وكلامه في "نصب الراية" (۱۸۵/۱) كما قال الشيخ محمد عوامة.

قال الدكتور بشار عواد معروف في تعليقاته على ابن ماجه:

إسناده صحيح، رجاله رجال الصحيح، وقال أبو داود: كان عبد الرحمن بن مهدي لا يحدث بهذا الحديث لأن المعروف عن المغيرة أن النبي ﷺ مسح على الخفين، وقال أيضاً وروى هذا أيضاً عن أبي موسى الأشعري عن النبي ﷺ (وهو الحديث الآتي عند ابن ماجه) أنه مسح على الجوربين وليس بالمتصل ولا بالقوي. (سنن ابن ماجه بتحقيق الدكتور بشار عواد معروف: ۱/۴۴۸/۵۵۹).

امام ترمذی نے اس حدیث پر حسن صحیح کا حکم لگایا یہ حکم سند کے اعتبار سے ہے کیونکہ راوی سب ثقہ ہیں، البتہ احمد بن حنبل، ابن معین، ابن المدینی، مسلم، سفیان ثوری، عبد الرحمن بن مہدی سب نے "مسح علی الخفین"، ذکر کیا ہے، صرف ابوقیس جوریٰ اور نعین کا ذکر کرتے ہیں تو کیا یہ زیادتی شاذ ہے؟ جب کہ مذکورہ ائمہ نے رد کیا ہے۔

اس کی تحقیق ملاحظہ ہو:

شاذ کی تعریف یہ ہے کہ ثقہ دوسرے راویوں کی مخالفت کرتا ہو۔

تدریب الراوی میں ہے:

”ما روی الثقة مخالفاً لروایة الناس لا أن یروی ما لا یروی غیره“

یعنی ثقہ لوگوں کی روایت کے مخالف روایت کرے نہ یہ کہ ثقہ ایک واقعہ نقل کرے جس کو دوسرے نے نقل نہیں کیا۔

شاذ کی مثال ترمذی میں ہے:

”إذا صلی أحدکم رکعتی الفجر فلیضطجع عن یمینہ“ امام بیہقی نے فرمایا: مخالف عبد الواحد العدد الکثیر فی هذا فإن الناس إنما رووه من فعل النبی ﷺ (لا من قوله، وانفرد عبد الواحد من بین ثقات أصحاب الأعمش بهذا اللفظ). (یاچے تبیحات فاطمی میں شمار کرنے کے لئے ”بیدہ“ آیا ہے لیکن بعض نے ”بیمینہ“ کہا ہے جو کہ شاذ ہے)۔ (تدریب الراوی: ۱/۲۳۲)۔

یعنی اس حدیث میں عبد الواحد نے دوسرے راویوں کی مخالفت کی کہ دوسرے نبی ﷺ کا فعل نقل کرتے ہیں اور عبد الواحد نے حضور ﷺ کے قول کو نقل کیا، لہذا یہ شاذ ہے۔

اور اس حدیث (یعنی زیر بحث) میں تو تخصیص کا ذکر ہی نہیں جس سے پتہ چلا کہ وہ الگ واقعہ ہے اور یہ الگ واقعہ ہے ابوقیس نے حضرت مغیرہؓ سے مس علی الجورین والعلین کو نقل کیا ہے اور دوسرے راویوں نے مس علی التخصین کو نقل کیا ہے، لہذا یہ کہہ سکتے ہیں کہ ابوقیس کا تفرّد ہے مخالفت نہیں ہے اور ثقہ راوی کا تفرّد صحیح اور مقبول ہے۔

ملاحظہ ہو تدریب الراوی میں ہے:

(وإن لم یخالف الراوی) بتفرّد غیرہ وإنما روی أمراً لم یروہ غیرہ فینظر فی هذا الراوی المنفرد فإن کان عدلاً حافظاً موثقاً بضبطه کان تفرّدہ صحیحاً، وإن لم یوثق بضبطه) ولكن (لم یبعد عن درجة الضابط کان) مانفرد به حسناً. (تدریب الراوی: ۱/۲۳۵)۔

ثقہ کی زیادتی کی مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: (تقوالاثر بھلیق الشیخ عبدالفتاح البوندہ، ص ۶۰، وشرح شرح نخبة الفکر مع التعليقات، ص ۳۱۵-۱۲۰، والتحریر لابن الہمام: ۲/۳۷۸، قواعد فی علوم الحدیث، ص ۱۲۳)۔

اور ابوقیس ثقہ راوی ہے مسلم کے علاوہ کتب صحاح کے راوی ہیں:

تہذیب الکمال میں ہے:

قال العجلي: ثقة ثبت... روى له الجماعة سوى مسلم. (تہذیب الکمال: ۲۲/۱۷).

وفي تحرير التقریب:

صدوق، حسن الحديث، فقد أطلق توثيقه يحيى بن معين والعجلي وابن نمير، زاد

العجلي: ثبت. (تحرير التقریب: ۳۱۱/۲).

وفيه هزيل بن شرحبيل، قال الحافظ: ثقة مخضرم. (التقریب ص ۳۶۳).

قال الشيخ أحمد محمد شاكر في تعليقاته على سنن الترمذی:

أبوقیس اسمه عبد الرحمن بن ثروان الأودی وهو ثقة ثبت.

وهزيل بضم الهاء وفتح الزای، وهو ثقة من كبار التابعین يقال: إنها أدرك الجاهلیة.

والحديث رواه أبو داؤد (۶۲، ۶۱/۱) والنسائی من رواية ابن الأحمر، وهو مذكور

بحاشية النسخة المطبوعة (۱۰۲/۱) كلهم من طريق وكيع عن الثوري، ورواه البيهقي

(۲۸۴، ۲۸۳/۱) بإسنادين من طريق أبي عاصم عن الثوري، ونسبه الزيلعي في نصب الراية

(۹۶/۱) إلى صحيح ابن حبان.

هكذا صحح الترمذی هذا الحديث وقد صححه غيره أيضاً وهو الحق، وقد أعله

بعضهم بما لا يدفع في صحته فقال أبو داؤد: كان عبد الرحمن بن مهدي لا يحدث بهذا

الحديث، لأن المعروف عن المغيرة أن النبي ﷺ مسح على الخفين، وقال النسائي ما نعلم

أحداً تابع أبا قيس على هذه الرواية، والصحيح عن المغيرة أن النبي ﷺ مسح على الخفين

ونقل البيهقي عن علي بن المديني قال حديث المغيرة في المسح رواه عن المغيرة أهل

المدينة وأهل الكوفة وأهل البصرة ورواه هزيل بن شرحبيل عن المغيرة إلا أنه قال: و

مسح على الجوربين وخالف الناس.

ونقل البيهقي تضعيفه أيضاً عن عبد الرحمن بن مهدي وأحمد وابن معين ومسلم بن

الحجاج، وغلا النووي غلواً شديداً، فقال في المجموع (۱/۵۰۰) بعد نقل ذلك: وهؤلاء هم أعلام أئمة الحديث، وإن كان الترمذی قال: حديث حسن، فهؤلاء مقدمون عليه، بل كل واحد من هؤلاء لو انفرد قدم على الترمذی باتفاق أهل المعرفة.

وليس الأمر كما قال هؤلاء الأئمة، والصواب صنيع الترمذی في تصحيح هذا الحديث، وهو حديث آخر غير حديث المسح على الخفين. وقد روى الناس عن المغيرة أحاديث المسح في الوضوء، فمنهم من روى المسح على الخفين، ومنهم من روى المسح على العمامة، ومنهم من روى المسح على الجوربين، وليس شيء منها بمخالف للآخر، إذ هي أحاديث متعددة، وروايات عن حوادث مختلفة، والمغيرة صاحب النبي ﷺ نحو خمس سنين، فمن المعقول أن يشهد من النبي وقائع متعددة في وضوءه ويحكىها، فيسمع بعض الرواة منه شيئاً، ويسمع غيره شيئاً آخر، وهذا واضح بديهي. (سنن الترمذی بتحقيق أحمد محمد شاكر ۱/۱۶۷، ۱۶۸).

خلاصہ یہ کہ حدیث مسح علی الجوربین صحیح ہے اور اس سے استدلال کرنا درست ہے۔ مزید برآں آثار صحابہ سے بھی اس حدیث کی تائید ہوتی ہے۔ ملاحظہ ہو:

قال أبو داؤد: ومسح على الجوربين علي بن أبي طالب وابن مسعود والبراء بن عازب وأنس بن مالك وأبو أمامة وسهل بن سعد وعمر بن حريث وروى ذلك عمر بن الخطاب وابن عباس. (أبو داؤد: ۱/۸۰).

وذكر الشيخ جمال الدين القاسمي في كتابه المسح على الجوربين ص ۵۹۲: بعد نقل عبارة أبي داؤد وزاد ابن سيد الناس في شرح الترمذی: عبد الله بن عمر وسعد بن أبي وقاص. وزاد في شرح الإقناع: عماراً وبلاًلاً وابن أبي أوفى رضي الله عنهم فالحجلة أربعة عشر صاحبياً. وكذا المغيرة وأبو موسى لروايتهما المتقدمتين وكان المجموع ستة عشر صاحبياً. تأمل.

مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: (مصنف ابن ابی شیبہ: ۲/۲۷۴-۲۷۸، باب فی المسح علی الجورین، المجلس العلمی، ومصنف عبدالرزاق: ۱/۱۹۹-۲۰۱، المجلس العلمی، ومنن ابی داود: ۱/۸۰، و کتاب المسح علی الجورین للشیخ جمال الدین القاسمی، ص ۵۹۲)، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسح علی الجورین میں نخنین کی قید کا حکم:

سوال: آج کل لوگ باریک جرابوں پر مسح کرتے ہیں اور ہم سے کہتے ہیں کہ جب جورین پر مسح جائز ہے تو آپ نخنین اور موٹے ہونے کی قید کہاں سے لگاتے ہیں کیا ان کا قول درست ہے؟

الجواب: (۱) اس سلسلہ میں یہ سمجھ لینا چاہئے کہ اصل مسح میں نخنین ہیں یا وہ جورین جو نخنین کے حکم میں ہو اور وہ نخنین ہیں۔

(۲) احادیث سے اس قید کا پتہ چلتا ہے۔ ملاحظہ ہو:

بعث رسول اللہ ﷺ بعثاً فاصابهم البرد فامرهم ان يمسح علی العصائب والتساخين.
(صحيح: رواه احمد، رقم: ۵۷۷، وابوداود، رقم: ۱۴۱، والحاكم، رقم: ۱۶۹، وصححه).

(عصائب کے معنی عمامہ اور تساخین گرم جرابے یا موزے ہیں، عمامہ پر مسح یا منسوخ ہے یا تکمیلی مسح مراد ہے)

(۳) عن سعيد بن المسيب قال وروى شعبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب

والحسن انهما قال لا يمسح علی الجورين اذا كان صفيقين. (مصنف ابن ابی شیبہ ۱/۱۸۸)

(۴) پہلے زمانہ میں لوگ سردی سے بچنے کے لئے گرم اور موٹے موزے پہنتے تھے اور ان پر مسح بھی

کرتے تھے۔

حضرت علامہ شمس الحق افغانی کی تحقیق اور وضاحت:

نخنین کے بارے میں کتب فقہ میں سے رد المحتار ص ۱۸۸ کی عبارت ذیل نخنین کے تحت ملاحظہ ہو:

بحیث یمشی فرسحاً ویثبت علی الساق بنفسه ولا یری ماتحته ولا ینشف (الدر)

وفی الدرر فی بعض الكتب ينشف وفسر فی الخانية الأول بأن لا يشف الجورب الماء إلى نفسه كالأديم والصوم وفسر الثاني بأن لا يجاوز الماء إلى القدم وقال تحت ”بنفسه“ أى من غیر شد۔ اس عبارت سے معلوم ہوا کہ جواز مسح علی النخین کے لیے ثخانت کا وجود ضروری ہے جو کہ امور ثلاثہ سے متحقق ہوتا ہے، (۱) شرعی تین میل یا اس سے زیادہ بغیر جوتے کے آدمی اس میں چل سکے۔ (۲) باندھنے کے بغیر پنڈلی سے پیوست رہیں، (۳) پانی اگر اس پر ڈالا جائے تو اندر نہ جا سکے۔

ان تینوں امور کا مجموعہ بالخصوص امر سوم نایکون کی جراب میں متحقق نہیں، لہذا مسح درست نہیں، اس میں احتیاط اس لیے بھی ضروری ہے کہ قرآن پاک میں ”غسل الرجلین“ مذکور ہے جو قطعی ہے، اور احادیث مسح علی النخین متواتر یا مشہور ہیں، اس لیے تخصیص کے لیے کافی ہیں، مسح علی الجوربین فقط میں، میرے نزدیک ایسی صحیح السند، صریح الدلالة، احادیث شہرت کے درجہ میں موجود نہیں، اور قیاس علی النخین کے لیے ان سے مشکلات اور مشابہت قوی کی ضرورت ہے۔ (فتاویٰ فریدیہ: ۱۰۴/۲)۔ واللہ اعلم۔

”نخین“ کی قید پر اشکال اور جواب:

اشکال: آج کل بعض لوگ بالکل باریک موزوں پر مسح کرتے ہیں اور ہم سے کہتے ہیں کہ جب جوربین پر مسح جائز ہے تو آپ نخین اور مونے کی قید کہاں سے لگاتے ہیں کیا ان کا قول درست ہے؟

الجواب: اصل مسح میں نخین ہیں یا وہ جوربین جو نخین کے حکم میں ہوں اور وہ نخین ہیں۔

ملاحظہ ہو مستدرک حاکم میں ہے:

أخبرنا أحمد بن جعفر القطيعي ثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل حدثني أبي ثنا يحيى بن سعيد عن ثور عن راشد بن سعد عن ثوبان رضي الله عنه قال بعث رسول الله ﷺ سرية فأصابهم البرد فلما قدموا على رسول الله ﷺ أمرهم أن يمسحوا على العصائب والتساخين هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه بهذا اللفظ انما اتفقا على المسح على العمامة

بغیر هذا اللفظ وله شاهد. (أخرجه الحاكم برقم ۶۰۲).

عصائب کے معنی عمامہ کے ہیں جبکہ تسخین کے ایک معنی پاؤں کو گرم رکھنے کے موزے یا جرابے ہیں والتساخین کل مایسختن به القدم من خف او جورب ونحوهما. (تحفة الاحوذی: ۱/۱۱۲/۹۶). اس سے معلوم ہوا کہ ان جرابوں پر مسح کرنے کی گنجائش ہے جو سردی کے موسم میں پاؤں کو گرم رکھنے کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں، یعنی گرم اور موٹے ہوں۔

ابوداؤد شریف میں ہے: حدثنا أحمد بن محمد بن حنبل ثنا يحيى بن سعيد عن ثور عن راشد بن سعد عن ثوبان رضی اللہ عنہ قال بعث رسول الله ﷺ سرية فأصابهم البرد فلما قدموا على رسول الله ﷺ أمرهم ان يمسحوا على العصائب والتساخين. (ابوداؤد باب المسح على العمامة). مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے:

حدثنا هشيم قال أخبرنا يونس عن الحسن وشعبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب والحسن أنهما قالاً: يمسح على الجوربين إذا كانا صفيقين. (مصنف ابن ابی شیبہ رقم ۱۹۷۶). قال محمد بن ابراهيم النيسابوري: وحدثونا عن بندار ثنا عبد الرحمن ثنا هشام بن مسعود عن ابی حازم قال رأيت سهلا يمسح على الجوربين وقال بهذا القول عطاء بن ابی رباح والحسن وسعيد بن المسيب كذلك قالوا اذا كانا صفيقين وبه قال النخعي وسعيد بن جبیر والاعمش وسفيان الثوري والحسن بن صالح وابن المبارك وزفر واحمد واسحاق قال احمد قد فعله سبعة أو ثمانية من أصحاب النبي ﷺ وقال اسحاق مضت السنة من أصحاب النبي ﷺ ومن بعدهم من التابعين في المسح على الجوربين لا اختلاف بينهم في ذلك وقال ابو ثور يمسح عليهما اذا كان يمشي فيهما وكذلك قال يعقوب ومحمد اذا كانا تخنين لا يشفان. (كتاب الاوسط: ۱/۴۶۳).

پہلے زمانے میں لوگ سردی سے بچنے کے لئے گرم اور موٹے موزے پہنتے تھے اور ان پر مسح بھی کرتے تھے۔ واللہ ﷻ اعلم۔

ریف کے موزوں پر مسح کا حکم:

سوال: ریف کمپنی کے ”فلپئر سوکس“ (Fleeper) پر مسح کرنا جائز ہے یا نہیں؟

الجواب: ریف کمپنی کے ”ڈائیونگ سوکس“ (Diving Socks) نیز ان کو سیل اسکین سوکس (Seal skin Socks) بھی کہتے ہیں، ان میں جو رین ٹخنہ کی تمام شرائط علی وجہ الکمال پائی جاتی ہیں، یعنی سائلر لکعبین ہوتے ہیں، مستمسک بغیر استمساک ہیں، اور جو دھاگے، ربڑ وغیرہ اس میں استمساک کے لیے ہیں وہ موزہ کا جزء ہیں بیرونی چیز نہیں، اور ایک فرسخ (تین میل) بغیر جوتے چلنا ممکن ہے، بلکہ بعض حضرات نے چلا کر تجربہ کر لیا تو بالکل صحیح و سالم رہے، اور ان میں پانی سرایت نہیں کرتا، بعض حضرات نے اس کا بھی تجربہ کیا اس طور پر کہ ہاتھ میں موزہ پہن کر ہاتھ پانی میں ڈالا تو پانی کی تری ہاتھ میں بالکل محسوس نہیں ہوئی، بلکہ اس میں پانی ڈالا گیا تو گلاس کی طرح پانی اس میں محفوظ رہا بلکہ دھونے کے وقت اوپر والے حصے کا دھونا نیچے والے حصے کے لیے بالکل کافی نہیں ہوتا بلکہ اس کو الٹا کر کے دھونا پڑتا ہے نیز اس کے اندر پلاسٹک کا ایک مضبوط کور بھی ہوتا ہے جو باہر سے نظر نہیں آتا۔

بنابر یہ ان موزوں پر مسح کرنا ہمارے خیال میں جائز و درست ہے۔

مفتی نظام الدین مفتی دارالعلوم دیوبند تحریر فرماتے ہیں:

غیر چمڑے کے موزوں پر بھی خواہ نائیلون ہو یا سوتی وغیرہ ہوں جن میں خفین کے خصوصی اوصاف و احوال پائے جاتے ہوں ان پر بھی جواز مسح کی گنجائش نکلتی ہے اور وہ خصوصی احوال و اوصاف یہ ہیں کہ خفین سائر للقدین مع الکعبین ہوتا ہے اور عضو مستور کا کوئی حصہ اوپر سے نظر نہیں آتا اور مسح کی تری اندر تک نہیں پہنچتی اور بغیر جوتا پہنے اور بغیر باندھے ہوئے چلا جائے تو میل دو میل اس طرح چل سکتے ہیں کہ نہ تو وہ کٹے گا اور نہ ساق سے نیچے اترے گا، پس جو موزہ غیر چمڑے کا خواہ نائیلون کا ہو خواہ سوتی یا اونٹنی ہواں اوصاف کا حامل ہو یعنی اگر اتنا موٹا ہو کہ مسح کی تری جسم تک نہ پہنچے اور اتنا مضبوط ہو کہ بغیر جوتا پہنے اور بغیر باندھے ہوئے میل دو میل چلے تو

نہ کئے اور نہ پیر سے نکلے تو اس پر مثل نخین کے مسح جائز رہے گا۔ (ظلام الفتاویٰ: ۲۲/۱)۔

حضرت مفتی فرید صاحب فرماتے ہیں:

اگر نائیلون کی ایسی جرابیں موجود ہوں جن میں یہ تمام شرائط موجود ہوں تو پھر مفتی بہ قول کے مطابق ان پر

مسح کرنا جائز ہوگا۔ (فتاویٰ فریدیہ: ۱۰۴/۲)۔

حضرت علامہ شمس الحق افغانی فرماتے ہیں:

نخین کے بارے میں کتب فقہ میں سے رد المحتار ص ۱۸۸ کی عبارت ذیل نخین کے تحت ملاحظہ ہو:

بحیث یمشی فرسحاً ویثبت علی الساق بنفسه ولا یری ماتحتہ ولا ینشف (الدر)

وفی الدر وفي بعض الكتب ینشف وفسر فی الخانیة الأول بأن لا یشف الجورب الماء إلى

نفسه كالأديم والصرم وفسر الثاني بأن لا یجاوز الماء إلى القدم وقال تحت "بنفسه" أى من

غیر شد۔ اس عبارت سے معلوم ہوا کہ جواز مسح علی النخین کے لیے ثنانت کا وجود ضروری ہے جو کہ امور ثلاثہ

سے متحقق ہوتا ہے، (۱) شرعی تین میل یا اس سے زیادہ بغیر جوتے کے آدمی اس میں چل سکے۔ (۲) باندھنے کے

بغیر پنڈلی سے پیوست رہیں، (۳) پانی اگر اس پر ڈالا جائے تو اندر نہ جا سکے۔ (فتاویٰ فریدیہ: ۱۰۴/۲)۔

ہاں باریک موزوں پر مسح کرنا درست نہیں، لہذا اس فتویٰ کو ہر قسم کے سوئی یا اوئی موزوں پر چسپاں نہ

فرمائیں۔

ہمارے دوست مفتی شبیر صاحب مفتی واستاذ حدیث دارالعلوم بری انگلینڈ نے بہت اچھی بات فرمائی:

فرمایا کہ اگر اتنے مضبوط اور موٹے موزوں پر مسح کی گنجائش نہ ہو تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ فقہاء اور محدثین

نے جن جرابوں پر مسح کی گنجائش تحریر فرمائی ہے کیا دنیا میں کہیں کسی زمانے میں اس کا وجود بھی ہے یا ایک ہوائی

مسئلہ بیان کیا۔

بندہ عاجز کہتا ہے کہ نئی مصنوعات اور کپڑوں کی مضبوطی پرانے زمانے کے مقابلہ میں بہت اعلیٰ ہے،

تو جب پرانے زمانے میں مضبوط جرابوں پر مسح کی اجازت موجود ہے، تو اس زمانے میں بطریق اولیٰ اجازت

ہونی چاہئے، ہمیں معلوم ہے کہ ۵۵/۵ سال پہلے مضبوط کھدر کے کپڑے ایک سال یا کچھ زیادہ میں پھٹ جاتے

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عن واثلة بن الأسقع قال:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

”أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام“.

(رواه الدارقطني).

عن أم سلمة قالت: كانت المرأة من نساء

النبي صلى الله عليه وسلم تقعد في النفاس

أربعين يوماً أو أربعين ليلة، إلا أن ترى الطهر قبل ذلك“.

(رواه ابو داود، الترمذی، ابی داود، ماجہ، وحاکم وصححه).

باب ﴿٥﴾

حیض اور نفاس

کا بیان

باب..... (۵) حیض اور نفاس کا بیان

حیض کی تکلیف پر اجر و ثواب کا حکم:

سوال: عورتیں ہر مہینے جو حیض کی وجہ سے تکلیف اٹھاتی ہیں اس تکلیف پر انہیں اجر و ثواب ملے گا یا نہیں؟

الجواب: عورتیں حالت حیض میں جو تکلیف اٹھاتی ہیں اس پر اجر و ثواب ملے گا۔

حدیث شریف میں آتا ہے:

”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ما یصیب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى حتى الشوكة يشاکها إلا کفر اللہ بها من خطایاہ“۔ (رواہ مسلم: ۳۱۸/۲)۔
ایک دوسری روایت میں ہے:

”ما من مسلم یصیبه أذى شوكة فما فوقها إلا کفر اللہ بها سیئاته وحطت عنه ذنوبه کما تحط الشجرة ورقها“۔ (رواہ مسلم: ۳۱۸/۲)۔

ان احادیث سے واضح طور پر معلوم ہو گیا کہ مسلمان جو بھی تکلیف برداشت کرتا ہے اس پر بے شمار اجر و ثواب کا

مستحق بن جاتا ہے خواہ وہ تکلیف حیض کی ہو یا کوئی اور تکلیف ہو۔

علاوہ ازیں حیض کا آنا خود کوئی مصیبت یا بلاء کی چیز نہیں، بلکہ نسل انسانی کا ذریعہ ہونے کی وجہ سے یہ بھی اللہ کی ایک نعمت ہے، اگرچہ اس میں کلفت ہے۔
عمدة القاری میں ہے:

ان اللہ تعالیٰ قطع حیض بنی اسرائیل عقوبة لهن ولازواجهن لکثرة عنادهن ومضت علی ذلک مدة ثم ان اللہ تعالیٰ رحمهم واعاد حیض نساہم لان من حکم اللہ تعالیٰ انه جعل الحيض سبباً لوجود النسل الا ترى ان المرأة اذا ارتفع حیضها لاتحمل عادة (عمدة القاری: ۹۶/۳)۔

یعنی اللہ تعالیٰ نے کچھ مدت کے لئے بنی اسرائیل کی عورتوں سے حیض کو اٹھالیا (سزاء کے طور پر) پھر دوبارہ لوٹا دیا کیونکہ نسل انسانی کا ذریعہ ہے۔ واللہ اعلم۔

حیض کے کپڑے کا حکم:

سوال: حیض کے کپڑے کو دفن کرنا چاہئے یا پھینک دیا جائے ڈبہ میں؟

الجواب: حیض کے کپڑے دفن کرنا بہتر ہے ہاں البتہ اگر تھیلی وغیرہ میں پھینک دئے جائیں تو یہ بھی

درست ہے۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

يدفن اربع الظفر والشعرو خرقه الحيض والدم كذا في فتاوى عتابية. (الفتاوى

الهندية: ۳۵۸/۵)۔

مجمع الزوائد میں ہے:

”عن أم سعد امرأة زيد بن ثابت قالت سمعت رسول الله ﷺ يأمر بدفن الدم إذا

احتجم۔ رواہ الطبرانی فی الأوسط وفيه هياج بن بسطام وهو ضعيف. (مجمع الزوائد: ۵/۹۴).

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی پاک ﷺ خون کو دفن کرنے کا حکم فرماتے تھے۔

لہذا حیض کے کپڑے جو کہ خون آلود ہوتے ہیں اس کو بھی دفن کرنا چاہئے۔

علامہ ابن قدامہؒ ایک روایت نقل کرتے ہیں:

”عن أبي جريح عن النبي ﷺ قال: كان يعجبه دفن الدم“. (المغنی: ۱/۷۲).

لہذا بہتر یہ ہے کہ حیض کے کپڑے کو دفن کر دیا جائے۔ واللہ اعلم۔

امام محمدؒ کے مسلک پر حیض کا ایک اہم مسئلہ:

سوال: ایک عورت منی جانے کے بعد پاک ہوئی پاک ہونے سے پہلے اس کو چار دن حیض آیا تھا پھر

ذی الحجہ کی ۱۶ تاریخ تک ۷ دن پاک رہی۔ اسی دوران اس نے طواف، سعی اور نمازیں سب کچھ ادا کیا، ۱۶ تاریخ سے پھر خون شروع ہوا جو تین دن رہا، سوال یہ ہے کہ امام محمدؒ کے مسلک کے مطابق اس عورت کے کتنے دن طہارت اور کتنے دن حیض کے شمار ہوں گے؟

الجواب: ردالمحتار میں ہے:

قول محمد ان الشرط ان يكون الطهر مثل الدمين او اقل في مدة الحيض، فلو كان

اكثر فصل، لكن ينظر ان كان في كل من الجنابيين ما يمكن أن يجعل حيضاً فالسابق حيض

ولو في أحدهما فهو الحيض والاخر استحاضة والا فالكل استحاضة... ولورأت ثلاثة دماً

وخمسة طهراً ويوماً دماً فالثلاثة حيض لغلبة الطهر فصار فصلاً والخ وقد صحح قول محمد

في المبسوط والمحيط وعليه الفتوى. (رد المحتار: ۱/۲۹۰، سعيد).

بحر میں ہے:

وقال محمد الطهر المتخلل ان نقص عن ثلاثة ايام ولوبساعة لا يفصل اعتباراً

بالحيض فان كان ثلاثة فصاعداً فان كان مثل الدمين او اقل فكذاك تغليباً للمحرمات لان اعتبار الدم يوجب حرمتها واعتبار الطهر يوجب حلها فغلب الحرام الحلال وان كان اكثر فصل، ثم ينظر ان كان في احد الجانبين ما يمكن ان يجعل حيضاً فهو حيض والاخر استحاضة وان لم يمكن فالكل استحاضة، ولا يمكن كون كل من المحتوشين حيضاً لان الطهر حينئذ اقل من الدمين الا اذا زاد على العشرة فيجعل الاول حيضاً لسبقه لا الثاني. (البحر الرائق: ۱/ ۲۰۶).

بدائع الصنائع میں ہے:

واختار محمد لنفسه في كتاب الحيض مذهباً فقال الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان اقل من ثلاثة ايام لا يعتبر فاصلاً وان كان اكثر من الدمين ويكون بمنزلة الدم المتوالي واذا كان ثلاثة ايام فصاعداً فهو طهر كثير فيعتبر لكن ينظر بعد ذلك ان كان الطهر مثل الدمين او اقل من الدمين في العشرة لا يكون فاصلاً وان كان اكثر من الدمين يكون فاصلاً ثم ينظر ان امكن ان يجعل احدهما حيضاً جعل وان امكن ان يجعل كل واحد منهما يجعل اسرعهما حيضاً. (بدائع الصنائع: ۱/ ۴۴، سعيد).

شرح الوقایہ میں ہے:

وعند محمد يشترط مع هذا كون الطهر مساوياً للدمين او اقل ثم اذا صار دماً عنده فان وجد في عشرة هو فيها طهر آخر يغلب الدمين المحيطين به لكن يصير مغلوباً ان عد ذلك الدم الحكمي دماً فانه يعد دماً حتى يجعل الطهر الآخر حيضاً ايضاً، وقد ذكر ان كثيراً من المتقدمين والمتأخرين افتوا بقول محمد. (شرح الوقاية: ۱/ ۱۱۱).

خلاصہ یہ ہے کہ امام محمد کا مسلک واضح ہے کہ ان کے نزدیک طہر متخلل اگر تین دن سے کم ہو تو طہر شمار نہیں ہوگا۔ اور اگر طہر تین دن یا اس سے زیادہ ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر حیض کے ایام میں (یعنی دس دن میں) پہلے خون اور بعد کے خون کا زمانہ طہر کے زمانہ کے برابر ہے یا دونوں خونوں کا زمانہ غالب ہے اگر ایسا ہے تب بھی

دونوں وجہوں میں طہر کا زمانہ حیض ہی شمار ہوگا نہ کہ طہر، اگر طہر متخلل غالب ہے تو وہ حقیقی طہر شمار ہوگا۔
پھر دیکھیں گے کہ اگر دونوں خونوں میں سے کوئی ایک بھی حیض نہیں بن سکتا تو یہ حیض نہیں ہوگا اور اگر
دونوں خونوں میں سے ایک حیض بن سکتا ہے چاہے پہلا یا دوسرا تو وہ حیض ہوگا اور اگر پہلا اور دوسرا حیض بن سکتا
ہے تو صرف پہلے کو حیض قرار دیں گے اور دوسرا استحاضہ ہوگا۔

اب صورتِ مسئلہ میں دونوں خون چار دن (اول) اور تین دن (آخر) حیض بننے کی صلاحیت رکھتے
ہیں، تو اسرہما یعنی پہلا خون حیض قرار دیا جائے گا، اگرچہ دونوں خونوں کا زمانہ طہر کے زمانہ کے برابر ہے، لیکن
ایام حیض میں یعنی ۱۰ دن میں طہر غالب ہے، تو چار دن حیض ہوگا اور سات دن طہر کے ہوں گے اور آخری تین دن
کا خون استحاضہ ہوگا۔

مذکورہ عورت کے لئے یہ مسلک آسان ہے اسی پر فتویٰ ہونا چاہئے اور علامہ سرہسٹی نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔
واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ حیض میں امام محمدؒ کا مسلک:

سوال: ایک عورت کو دو دن خون آیا پھر دس دن تک خون بند رہا پھر گیا رہو یں دن خون دوبارہ آیا تو
اس کو دم مسلسل شمار کرتے ہیں۔ ہدایہ میں ہے: اذا كان اقل من خمسة عشر يوماً لا يفصل وهو كله
كالدّم المتوالی لانه طهر فاسد. بعض دفعہ حج اور رمضان میں عورتوں کو یہ صورت پیش آتی ہے جس کی وجہ
سے بہت کلفت اور مشقت اٹھانی پڑتی ہے۔ اس کا کوئی حل فقہ کی کتابوں میں ہے یا نہیں؟

الجواب: صورتِ مسئلہ میں امام محمدؒ کے نزدیک دو دن استحاضہ ہے، دس دن طہر کے ہیں اور اس
کے بعد جو خون آیا اگر وہ تین دن جاری رہا تو حیض ہے اور اگر تین دن سے کم ہو تو استحاضہ ہے، بعض فقہاء نے
امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔ وفی الوجیز: "الفتویٰ علی قول محمد" صوم اور حج کی مشکلات کی وجہ
سے امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ دے سکتے ہیں۔

امام حسن بن زیادؒ کی روایت میں جو انھوں نے امام ابو حنیفہؒ سے لی ہے اس میں یہ مذکور ہے: جب

دو خونوں کے درمیان تین دن کا طہر حائل ہو جائے تو وہ طہر ہی کہلائے گا ان کے نزدیک خون کے ایام کا غالب ہونا یا مساوات بھی ضروری نہیں۔ کما فی شرح النقایۃ للملا علی قاری: وقد روی الحسن بن زیاد عن ابی حنیفۃؒ ان الطہر المتخلل بین الدمین اذا کان دون ثلثۃ ایام لا یصیر فاصلاً (شرح نقایۃ ۱/۸۳)۔

اور علامہ شامیؒ نے الوان حیض میں لکھا ہے کہ آسانی کے لئے مذکورہ اقوال میں سے کسی بھی قول پر فتویٰ دے سکتے ہیں۔

وفی المعراج عن فخر الائمہ: لو افتی مفت بشیء من هذه الاقوال فی مواضع الضرورة طلباً للتيسير كان حسناً. (فتاویٰ الشامی: ۱/۲۸۹)۔
لہذا میرے خیال میں حسن بن زیادؒ کے قول کے بارے میں بھی مفتی حضرات کو سوچنا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حائضہ کے میت کے پاس بیٹھنے کا حکم:

سوال: کیا حائضہ عورت میت کے پاس بیٹھ سکتی ہے یا نہیں؟

الجواب: بہتر یہ ہے کہ حائضہ عورت میت کے پاس نہ بیٹھے۔

ملاحظہ ہو۔ الفقہ الاسلامی میں ہے:

قال الحنفیۃ: ویخرج من عنده الحائض والنفساء والجنب لامتناع حضور الملائکۃ

بسببہم. (الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۲/۴۵۴، دار الفکر)۔

البحر الرائق میں ہے:

قال ابن نجیم: ویخرج من عنده الحائض والنفساء. (البحر الرائق: ۲/۱۷۱)۔

رد المحتار میں ہے:

قال ابن عابدین (ویخرج من عنده الحائض والنفساء والجنب) فی النہر وینبغی

إخراج الحائض... وفي نور الإيضاح واختلف في إخراج الحائض. (رد المحتار: ۱۹۳/۲).

طحاوی علی مراقی الفلاح میں ہے:

(قوله وجه الإخراج) إخراجهم على سبيل الأولوية إذا كان عن حضورهم غني فلا ينافي ما ذكره الكاكي من أنه لا يمنع حضور الجنب والحائض وقت الاحتضار ووجه عدم الإخراج أنه قد لا يمكن الإخراج للشفقة أو للاحتياج اليهن. (حاشية الطحاوی علی مراقی الفلاح، ص: ۵۶۳، قدیمی کتب خانہ).

خلاصہ یہ ہے کہ حائضہ عورت میت کے پاس نہ بٹھرے یہی اولیٰ ہے۔ الأولیٰ أن لا تجلس عند الميت الحائض والنفساء والجنب. واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسک حیض ادویہ استعمال کرنے کا حکم:

سوال: حیض بند کرنے کے لئے دوا استعمال کرنا حج یا رمضان میں درست ہے یا نہیں، آج کل حیض کی بے ترتیبی کی وجہ سے عورتوں کو تکلیف اٹھانی پڑتی ہے؟

الجواب: حیض چونکہ کوئی ایسی چیز نہیں کہ اس کا جاری رہنا ضروری ہو بلکہ عارضی چیز ہے اسے روکنے کے لئے دوا کھانا ممنوع نہیں ہے، بلکہ جائز ہے خصوصاً حج یا رمضان میں دوائی کا استعمال فائدہ مند ہو سکتا ہے، تاکہ عورت اپنے واجبات سہولت اور آسانی کے ساتھ ادا کر سکے کیونکہ ان ایام میں حیض آنے سے عموماً تکالیف اٹھانی پڑتی ہیں البتہ حیض کو مستقل بند کرنے کے لئے دوا استعمال کرنا مناسب نہیں ہے چونکہ اس میں صحت پر اثر پڑنے کا اندیشہ ہے اس لئے احتیاط بہتر ہے۔

رد المحتار میں ہے:

وقال في السراج سئل المشايخ عن الممرضة اذا لم ترحيضاً فعالجته حتى رأت

صفرة في أيام الحيض قال هو حيض تنقضي به العدة. (رد المحتار: ۳۰۴/۱).

نیز مذکور ہے: لو انقطع دمها فعالمجته بدواء حتى رأت صفرة في أيام الحيض اجاب بعض المشايخ بانه تنقضي به العدة. (رد المحتار: ۵۵/۳).

جس طرح عورت اپنے حیض کو جاری کرنے کے لئے علاج کرا سکتی ہے مصلحتاً عدت پوری کرنے کے لئے اسی طرح حیض کو بند کرنے یا روکنے کے لئے بھی دوا کھا سکتی ہے اپنے واجبات کو ادا کرنے کی مصلحت کی وجہ سے، کیونکہ نہ حیض آنا مطلوب شرعی ہے اور نہ روکنا۔

جدید فقہی مسائل میں ہے:

جج کے ایام میں تمام افعال جج کو معمول اور اپنے مقررہ اوقات پر انجام دینے کے لئے اگر خواتین ایسی ادویہ استعمال کریں جو وقتی طور پر حیض کے خون کو روک دیں تو کوئی قباحت نہیں تاکہ افعال جج کو مقررہ وقت کے اندر ادا کر سکیں۔ (جدید فقہی مسائل ۲۴۳/۱)۔ واللہ اعلم۔

دیدہ دانستہ حالتِ حیض ہم بستری کا حکم:

سوال: ایک شخص نے اپنی بیوی کے ساتھ حالتِ حیض میں صحبت کر لی باوجودیکہ اس کو معلوم تھا کہ حالتِ حیض میں صحبت کرنا حرام ہے تو اس کا حکم ہے؟

الجواب: ایسے شخص پر توبہ واستغفار لازم ہے اور مستحب یہ ہے کہ کچھ صدقہ کر دے۔

ملاحظہ ہو حدیث شریف میں ہے:

”عن ابن عباس ؓ عن النبی ﷺ فی الرجل یقع علی امرأته وهي حائض قال یتصدق بنصف دینار وفی رواية اذا كان دما احمر فدينار وان كان دماً اصفر فنصف دينار“۔ (ترمذی شریف: ۳۵/۱)۔

وفی الطحطاوی: قوله ثم هو كبيرة، أى الوطء حال الحيض كبيرة يجب على فاعله التوبة والاستغفار (قوله ويندب تصدقه بدينار او نصفه) قبل بدينار ان كان اول الحيض

وبنصفه ان وطیء فی آخره الی قوله... وقیل ان کان الدم اسود یتصدق بدینار وان کان اصفر بنصف دینار ویدل له ماروی عنه علیه الصلوۃ والسلام الخ... وهل علی المرأة تصدق قال فی الضیاء الظاہر لا (قوله الظاہر لا) قد یقال انه یحرم علیها التمکین كما یحرم علیہ المباشرة فیندب لها التصدق كما یندب له. (حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار: ۱/۱۵۲).

فتاویٰ رحیمیہ میں ہے:

اگر کسی بدنصیب سے یہ گناہ کبیرہ سرزد ہو جائے تو بارگاہ خداوندی میں بقلب صمیم اور بحر واکساری کے ساتھ توبہ واستغفار واجب ہے مزید برآں حسب حیثیت صدقہ خیرات کرے کہ قانون فکفی اور گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے غضب الہی جوش میں آجاتا ہے اور وہ صدقہ سے ٹل جاتا ہے۔ (فتاویٰ رحیمیہ: ۱/۶۴)۔

ان عبارات سے معلوم ہو گیا کہ ایسے شخص پر توبہ واستغفار لازم ہے اور مستحب یہ ہے کہ کچھ صدقہ کر دیا جائے جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے کہ اگر سرخ خون ہو تو ایک دینار صدقہ کرے اور اگر زرد خون ہو تو نصف دینار صدقہ کر دیا جائے چونکہ صدقہ غضب الہی کو روکتا ہے اور نجات دلاتا ہے اور اگر عورت بھی صدقہ کرے تو بہتر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ایام عادت کے بعد آنے والے گد لے یا میا لے خون کا حکم:

سوال: اگر کسی عورت کو پانچ دن حیض آیا اور اس کی عادت بھی یہی ہے اس کے دودن بعد اس نے تھوڑا سا گد لے یا میا لا خون دیکھا تو یہ دودن حیض میں شمار ہوں گے یا طہر میں؟

الجواب: یہ دودن پاکی کے ہیں لہذا حیض میں شمار نہیں ہوں گے اس لئے کہ اس گد لے یا میا لے

خون کا اعتبار نہیں ہے۔

فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

ومن جملة ذلك الترية... وكان الفقيه محمد بن ابراهيم الميداني يقول: ان

التربية ليست بشيء لان موضع الفرج اذا اشتدت فيه الحرارة يخرج منه ماء رقيق وهو التربية. (فتاویٰ تاتارخانیہ: ۳۲۹/۱).

الفقہ الاسلامی میں ہے:

ولست الصفرة والكدرۃ بعد العادة حیضاً. (الفقہ الاسلامی: ۴۵۸/۱).

سنن دارمی میں ہے:

وعن علی قال اذا ظهرت المرأة من المحيض ثم رأت بعد الطهر ما يربها فانما هي ركضة من الشيطان في الرحم فاذا رأت مثل الرعاف او قطرة الدم او غسالة اللحم توضأت وضوءها للصلوة ثم تصلي فان كان دماً عبطاً الذي لا خفاء به فلندع الصلوة وعن علي في المرأة تكون حیضها ستة ايام او سبعة ايام ثم ترى كدرة او صفرة او ترى القطرة او القطرتين من الدم ان ذلك باطل ولا يضرها شيئاً. (سنن دارمی: ۲۳۵/۱).

آج کل چونکہ عورتوں کا نظام حیض خراب ہے اگر ضرورت اور آسانی کے لئے یہ فتویٰ دیا جائے کہ ایام عادت کے بعد کدورت اور تربت حیض نہیں تو بہتر ہوگا چنانچہ علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

وفي المعراج عن فخر الانمة: لو افتي مفت بشيء من هذه الاقوال في مواضع الضرورة طلباً للتيسير كان حسناً، وخصه بالضرورة لان هذه الالوان كلها حیض في أيامه. (فتاویٰ الشامی: ۲۸۹/۱، سعید).

لہذا صورت مسئلہ میں ایام عادت کے بعد جو گدلا یا نیالہ خون دیکھا حیض نہیں ہوگا اور عورت پانچ دن بعد نماز شروع کر دے گی۔ واللہ اعلم۔

ایام عادت کے علاوہ میں زعفرانی رنگ کے دھبہ کا حکم:

سوال: ایک عورت نے ایک دن بہت ہلکا زعفرانی رنگ کا دھبہ دیکھا اس کے بعد ایک ہفتہ تک کچھ نہیں دیکھا پھر چند روز کے بعد عادت کے مطابق حیض آنا شروع ہوا، تو زعفرانی رنگ کا دھبہ حیض شمار ہوگا یا نہیں؟

اور حیض کب سے کب تک ہوگا؟

الجواب: زعفرانی رنگ کا دھبہ حیض شمار نہ ہوگا اور حیض عورت کی عادت کے مطابق شمار کیا جائے گا۔

الفقہ الاسلامی میں ہے:

ولست الصفرة والكدرۃ بعد العادة حیضاً لقول ام عطیةؓ کنا لانعد الصفرة والكدرۃ

بعد الطهر شياً. رواه ابو داؤد و البخاری ولم يذكر بعد الطهر والحاکم. (الفقہ الاسلامی وادلته: ۱/ ۴۵۹).

فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

وكان الشيخ ابو منصور الماتريدي مرة يقول: في الصفرة اذا رأتها ابتداء في زمان

الحیض أنها حیض، وأما اذا رأتها في زمان الطهر واتصل ذلك بزمان الحیض فإنها لاتكون

حیضاً. ومرة يقول: إذا اعتادت المرأة ان ترى ايام الطهر صفرة وایام الحیض حمرة فحكم

صفرتها يكون حكم الطهر حتى لو امتدت هي بها لم يحكم لها بالحیض في شيء في هذه

الصفرة، وحكمها حكم الطهر على قول أكثر المشايخ رحمهم الله. (الفتاویٰ التاتارخانیة: ۱).

(۳۲۸)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ولادت کے بعد تین ماہ تک خون آنے پر ایام نفاس اور حیض کا حکم:

سوال: عورت کو ولادت کے بعد تقریباً تین ماہ سے اس کا خون نہیں رکتا ہاں کبھی کبھی کم ہو جاتا ہے تو

اس کے نفاس کے ایام کتنے ہیں اور حیض کے کتنے؟

الجواب: اگر پہلی ولادت ہے یعنی مبتدأ ہے تو ولادت کے بعد چالیس روز نفاس کے ہونگے، اس

کے بعد پندرہ دن تک طہر شمار ہوگا اور اس درمیان میں جو خون نظر آیا وہ استحاضہ ہے اس کے بعد حیض شمار ہوگا اس

کی عادت کے موافق پھر استحاضہ پھر عادت کے موافق حیض اس طرح شمار ہوگا۔

اور اگر پہلی ولادت نہیں بلکہ اس سے پہلے بھی ہو چکی ہے یعنی متعادہ ہے تو اس کی عادت کے مطابق نفاس شمار ہوگا اس کے بعد پندرہ دن طہر کے ہوں گے پھر عادت کے موافق حیض شمار ہوگا پھر استحاضہ پھر حیض عادت کے موافق اسی طرح شمار ہوگا۔

شامی میں ہے:

قال ابن عابدین: (قوله والزايد على اكثره او اكثر النفاس) اي في حق المبتدئة، اما المعتادة فما زاد على عاداتها وبجاوز العشر في الحيض والاربعة في النفاس يكون استحاضة كما اشار اليه بقوله او على العادة. (فتاوى الشامى: ۱/۲۸۵، سعيد).
در مختار میں ہے:

واقل الطهريين الحيضتين او النفاس والحيض خمسة عشر يوما ولياليها اجماعاً.
(الدر المحتار: ۱/۲۸۵، ۳۰۰).
فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

وان زاد الدم على الاربعة فالاربعة في المبتدئة او المعروفة في المعتادة نفاس
هكذا في المحيط. ولورأت الدم بعد اكثر الحيض والنفاس في اقل مدة الطهر فمأرت بعد
الاكثر ان كانت مبتدئة وبعد العادة ان كانت معتادة استحاضة. (الفتاوى الهندية: ۱/۳۷).
مزید ملاحظہ ہو: (الفتاوى الهندية: ۱/۴۰، وامداد الاحکام ۱/۳۲۶)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حیض کا ایک اہم مسئلہ:

سوال: کسی عورت کو تین دن حیض آیا پھر چار دن پاک رہی پھر خون شروع ہوا تین دن تک معلوم یہ کرنا ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک اس عورت کے کتنے دن طہر کے ہیں اور کتنے حیض کے؟

الجواب: اس مسئلہ میں اگر دو دن حیضوں (دونوں خونوں کی مدت کو ملا یا جائے تو کل چھ دن بنتے ہیں

اور طہر کے چار دن کو ملانے سے کل دس دن ہوئے، اس طرح امام محمدؒ کے مسلک کے مطابق دونوں شرطیں پائی گئیں وہ شرطیں یہ ہیں۔ اگر طہر کا زمانہ حیض کے زمانہ سے کم ہو اور مدت حیض بھی ہو تو طہر مختل کو حیض شمار کریں گے چنانچہ مسئلہ صورت میں دس دن حیض کے شمار ہوں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حالت حیض میں تفسیر پڑھنے اور چھونے کا حکم:

سوال: عورت حالت حیض میں تفسیر پڑھ سکتی ہے یا نہیں اور تفسیر کو ہاتھ لگا سکتی ہے یا نہیں؟

الجواب: حالت حیض میں عورت تفسیر پڑھ سکتی ہے اور چھونا بھی درست ہے مگر خلاف اولیٰ ہے اور تفسیر سے مراد وہ تفسیر ہے جس میں تفسیر غالب ہو۔
ملاحظہ ہو الدر المختار میں ہے:

وقد جوز أصحابنا مس كتب التفسير للمحدث ولم يفصلوا بين كون الاكثر تفسيراً أو قرآناً ولو قيل به اعتباراً للغالب لكان حسناً. (الدر المختار: ۱/۱۷۷).

قال العلامة ابن عابدين: (قوله لكن في الاشباه الخ) استدراك على قوله والتفسير كمصحف فان ما في الاشباه صريح في جواز مس التفسير فهو كسائر الكتب الشرعية، بل ظاهره انه قول اصحابنا جميعاً وقد صرح بجوازه ايضا في شرح درر البحار، وفي السراج عن الايضاح ان كتب التفسير لا يجوز مس موضع القرآن منها وله أن يمسه غيره وكذا كتب الفقه اذا كان فيها شيء من القرآن بخلاف المصحف فان الكل فيه تبع القرآن. (رد المحتار: ۱/۱۷۶، سعيد).

ولا بأس لحائض وجنب بقراءة ادعية ومسها وحملها وذكر الله تعالى وتسيب (قوله بقصدہ) فلو قرأت الفاتحة على وجه الدعاء او شيئاً من الآيات التي فيها معنى الدعاء ولم ترد القراءة لا بأس به. (رد المحتار: ۱/۲۹۳، سعيد).

البتہ کتب تفسیر میں جہاں آیات قرآنیہ ہو وہاں ہاتھ لگانا مکروہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

عادت سے زائد آنے والے خون کا حکم:

سوال: ایک عورت کو چھ دن حیض کی عادت تھی مگر ایک مہینے تیرہ دن خون آیا پھر پاک ہو گئی تو اس کے ایام حیض کتنے ہوں گے اور پاکی کے کتنے دن شمار ہوں گے؟

الجواب: حسب عادت صرف چھ دن حیض کے شمار ہوں گے باقی ایام استحاضہ (بیاری) کے ہوں

گے۔

ملاحظہ ہو حضرت مولانا اشرف علی تھانوی تحریر فرماتے ہیں:

کسی کو ہمیشہ تین دن یا چار دن حیض آتا تھا پھر کسی مہینے میں زیادہ آ گیا لیکن دس دن سے زیادہ نہیں آیا تو وہ سب حیض ہے اور اگر دس دن سے بڑھ گیا تو جتنے دن پہلے سے عادت کے ہیں وہ حیض ہے باقی سب استحاضہ ہے۔ (بہشتی زیور ص ۵۷ ص ۵۷)۔

شامی میں ہے:

اما المعتادة فما زاد على عاداتها ويجاوز العشرة في الحيض يكون استحاضة. (فتاویٰ

الشامی: ۱/ ۲۸۵)۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

فان رأيت بين طهرين تامين دما لا على عاداتها بالزيادة او النقصان او بالتقدم او التأخر او بهما معاً انتقلت العادة الى ايام دمها حقيقياً كان الدم او حكماً هذا اذا لم يجاوز العشرة فان جاوزها فمعروفها حيض وما رأيت على غيرها استحاضة فلا تنتقل العادة، هكذا في محيط السرخسي. (الفتاوى الهندية: ۱/ ۳۹)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

استقاط یا صفائی رحم کے بعد کا خون کا حکم:

سوال: اگر عورت کے بچے کا استقاط ہو جائے یا عورت خود رحم کی صفائی کرائے تو اس کے بعد آنے والا خون حیض شمار ہوگا یا استحاضہ یا نفاس؟

الجواب: اگر استقاط میں بچہ کا ایک آدھ عضو بن چکا تھا تو استقاط کے بعد آنے والا خون نفاس ہوگا اور اگر کوئی بھی عضو نہیں بنا محض گوشت ہی گوشت ہو تو یہ خون نفاس کا نہیں ہوگا، ہاں اگر حیض ہو سکتا ہو تو حیض شمار ہوگا ورنہ استحاضہ۔ (ہاشمی زبیر ملخص ص ۶۲ حصہ دوم)۔

علامہ ابن الہمام تحریر فرماتے ہیں:

والسقط الذی استبان بعض خلقه کاصبع او ظفر وولد فلولم یستین منه شئی لم یکن ولداً فان أمکن جعله حیضاً بان امتد جعل ایاه والا فاستحاضة. (فتح القدیر ۱/ ۱۸۷)۔ واللہ اعلم۔

مکمل نفاس کے گیارہ دن بعد آنے والے خون کا حکم:

سوال: ایک عورت نفاس کے چالیس دن مکمل کر کے پاک ہو گئی اس کے گیارہ دن بعد دوبارہ اس نے خون دیکھا تو کیا یہ خون حیض ہوگا یا استحاضہ؟

الجواب: صورتِ مسئلہ میں اس خون کو استحاضہ شمار کیا جائے گا اس لئے کہ طہر کی اقل مدت دو حیضوں کے درمیان یا نفاس اور حیض کے درمیان پندرہ دن ہے پندرہ دن سے کم استحاضہ ہے حیض نہیں ہے۔ درمختار میں ہے:

واقل الطہریین الحیضتین او النفاس والحیض (خمسة عشریو ما) ولالیہا اجماعاً

ولا حد لاکثرہ. (الدر المختار: ۱/ ۲۸۵)۔

ردالمحتار میں ہے:

(قوله بين الحيضتين الخ) ای الفاصل بين ذلك ولم يذكر اقل الطهر الفاصل بين النفاسين وذلك نصف حول (قوله او النفاس والحيض) هذا اذا لم يكن في مدة النفاس، لان الطهر فيها لا يفصل عند الامام سواء قل او كثر فلا يكون الدم الثاني حيضاً. (رد المحتار: ۲۸۵/۱، سعيد)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

سن یاس کی تحقیق:

سوال: سن یاس کب سے شروع ہوتا ہے اور اس کے بعد آنے والے خون کا کیا حکم ہے؟

الجواب: مفتی بقول کے مطابق سن یاس ۵۵ سال ہے، چنانچہ اس کے اندر جو خون آئے وہ حیض شمار ہوگا۔ اور ملا علی قاریؒ نے شرح نقایہ (۱۲۰/۱) میں فرمایا فی زماننا ۵۰ سال ہے۔ درمختار میں مرقوم ہے:

(وقيل يحد بخمسين سنة وعليه المعمول) والفتوى في زماننا مجتبیٰ وغيره (تيسيراً) وحده في العدة بخمس وخمسين قال في الضياء وعليه الاعتماد. (الدر المختار: ۳۰۴/۱)۔

وفي الشامية: (قوله وحده) ای المصنف فی باب العدة، قال فی البحر: وهو قول مشايخ بخارى وخوارزم وبخط الشارح فی هامش الخزائن. قال قاضیخان وغيره وعليه الفتوى. وفي نكت العلامة قاسم عن المفيد أنه المختار، ومثله فی الفيض وغيره. (فتاوى الشامی: ۳۰۴/۱)۔

وقال أيضاً: إنها إذا كانت عادتھا قبل الإياس أصفر فرأته كذلك أو علقاً فرأته كذلك كان حيضاً. (فتاوى الشامی: ۳۰۴/۱)۔

درج کردہ عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ۵۵ سال سے پہلے جو خون عورت کو آتا ہے وہ حیض ہے خواہ خون خود آئے یا دوا کے نتیجے میں آئے، ہاں جو خون ۵۵ سال کے بعد آئے وہ اس وقت حیض شمار ہوگا جب کہ اس خون کا رنگ ۵۵ سال سے پہلے آنے والے خون کے رنگ سے ملتا ہو مثلاً پہلے خون کا رنگ اگر سرخ تھا اور اب زرد، ہنریا خاکی ہے تو یہ حیض شمار نہیں ہوگا، اور اگر سرخ و سیاہ ہے تو حیض شمار ہوگا۔ واللہ اعلم۔

نفاس کے چالیس دن مکمل ہوتے ہی حیض آنے کا حکم:

سوال: کیا چالیس دن نفاس کے بعد فوراً بطہر حیض آسکتا ہے یا نہیں؟

الجواب: چالیس دن نفاس کے گزر جانے کے بعد حیض نہیں آسکتا جب تک کہ کم از کم پندرہ دن طہر کے نہ گزرے جائیں اگر چالیس دن کے بعد بھی خون جاری ہے تو وہ دم استحاضہ ہے نہ کہ حیض۔
رد المحتار میں ہے:

قوله والزائد على اكثره في حق المبتدأة ، اما المعتادة فما زاد على عاداتها ويجاوز العشرة في الحيض والا ربعين في النفاس يكون استحاضة . (رد المحتار: ۱/۲۸۵، سعید).
وفي الهندية : لو رأت الدم بعد اكثر الحيض والنفاس في اقل مدة الطهر فما رأت بعد الاكثر ان كانت مبتدأة وبعد العادة ان كانت معتادة استحاضة وفي الهندية: ص ۴۰: واذا جاوز الاربعين ولها عادة في النفاس ردت الى ايام عاداتها . (الفتاوى الهندية: ۱/۳۷).
وفي الفقه الاسلامي وادلته:

واكثره... عند الحنفية والحنابلة : اربعين يوماً وما زاد عن ذلك فهو استحاضة،
بدليل قول ام سلمة: كانت النفساء تجلس على عهد رسول الله ﷺ اربعين يوماً واربعين ليلة.
رواه ابو داود و الترمذی وابن ماجه و احمد . (الفقه الاسلامی وادلتہ: ۱/۴۶۷).

امداد الاحکام میں ہے:

پس صورت مذکورہ میں اس کا نفاس عادت سابقہ کے موافق شمار ہو کر باقی دم استناضہ ہے حیض نہیں، کیونکہ نفاس کے بعد جب تک پندرہ دن پورے نہ گزر جائیں اس وقت تک حیض نہیں ہو سکتا، ہاں اگر نفاس کے پندرہ دن کے بعد بھی خون آتا رہا اور وہ تاریخی حیض کی ہو تو اس کو حیض کہا جائے گا۔ (امداد الاحکام: ۱/۳۶۳)۔

ان عبارات سے معلوم ہو گیا کہ چالیس دن نفاس کے گزرنے کے فوراً بعد حیض نہیں آ سکتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مدت نفاس کی ابتداء اور اخیر میں خون کا حکم:

سوال: اگر کسی عورت کو نفاس کے دنوں میں ابتداءً دس دن خون آیا پھر بیس دن پاک رہی پھر دس دن خون آیا تو کتنا نفاس شمار ہوگا؟

الجواب: صورت مسئلہ میں پورے چالیس دن نفاس کے شمار ہو گئے۔

ترمذی شریف میں ہے:

”عن ام سلمةؓ قالت كانت النفساء تجلس على عهد رسول الله ﷺ أربعين يوماً“۔

(رواہ الترمذی: ۱/۳۶)۔

رد المحتار میں ہے:

ان من اصل الامام ان الدم اذا كان في الاربعين فالطهر المتخلل لا يفصل طال او قصر حتى لو رأت ساعة دما واربعين الاساعتين طهراً ثم ساعة دما كان الاربعون كلها نفاساً وعليه الفتوى. (رد المحتار ۱/۲۹۹) هكذا في حاشية الطحطاوى على الدر المختار ۱/۱۵۳ وفي البحر الرائق: ۱/۲۱۹)۔

وفی الہندیہ: الطهر المتخلل فی الاربعین بین الدمین نفاس عند ابی حنیفۃؒ وان کان خمسۃ عشر یوماً فصاعداً وعلیہ الفتوی. (الفتاویٰ الہندیہ: ۱/۳۷)۔

مذکورہ عبارات سے معلوم ہو گیا کہ صورت مسئلہ میں مفتی بقول کے مطابق پورے چالیس دن نفاس کے

شمار ہوں گے اور درمیان کے جن میں دنوں میں خون نہیں آیا وہ بھی دم متوالی کی طرح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

چار ماہ کا حمل ساقط ہوا اور دوسرا بچہ پیٹ میں ہے تو آنے والے خون کا حکم:

سوال: ایک عورت کے حمل پر چار ماہ گزرے تھے کہ اسقاط ہو گیا لیکن پتہ چلا کہ اس کے پیٹ میں دوسرا بچہ موجود ہے، اور اسقاط کے بعد سے خون بدستور جاری ہے، تو دوسرے بچے کی پیدائش سے پہلے یہ خون حیض شمار ہو گا یا استحاضہ یا نفاس؟

الجواب: اس مسئلہ کی دو صورتیں ہیں (۱) اگر دوسرا بچہ پہلے بچے کی پیدائش سے چالیس دن کے اندر اندر پیدا ہو تو پہلے بچے کی ولادت سے چالیس دن تک نفاس شمار ہو گا باقی استحاضہ (۲) اور اگر دوسرا بچہ پہلے بچے کے چالیس دن بعد پیدا ہوا تو یہ خون استحاضہ ہے نفاس نہیں ہے۔
ردالمحتار میں ہے:

والمروئی عقیب الثانی ان کان فی الاربعین فمن نفاس الاول والافاستحاضة. (رد

المختار: ۱/ ۳۰۱).

قال فی الطحطاوی: ماتراہ عقب الثانی ان کان قبل الاربعین فہو نفاس للاول لتمامها واستحاضة بعد تمامها فتغسل وتصلی کما وضعت الثانی وهو الصحیح کذا فی البحر .
(الطحطاوی علی الدر المختار ۱/ ۱۵۴)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حائضہ کے لیے اذان کا جواب دینے کا حکم:

سوال: کیا عورت کے لئے اذان کا جواب دینا مستحب ہے؟ اور اگر عورت حائضہ ہو تو کیا حکم ہے؟

الجواب: عورت کے لئے اذان کا جواب دینا مستحب ہے، البتہ حائضہ کے بارے میں اختلاف ہے

اکثر فقہاء کے نزدیک حائضہ کو اذان کا جواب نہیں دینا چاہئے، کیونکہ اجابت کے معنی کام کاج کو چھوڑ کر نماز کی جگہ آنا ہے اگرچہ عورت مسجد میں نماز نہ پڑھتی ہو یہ بالفعل اجابت سے عاجز ہے۔
ردالمحتار میں ہے:

(ويجيب وجوباً) وقال الحلواني ندباً والواجب الاجابة بالقدم من (سمع الاذان) يفهم منه انه لو لم يسمع لصمم او لبعد انه لا يجيب قوله (لاحائضاً ونفساءً) لانهما ليسا من اهل الاجابة بالفعل فكذا بالقول بخلاف الجنب فانه مخاطب بالصلاة، ولان حدثه اخف من الحيض والنفاس لا مكان ازالته سريعاً. (رد المحتار ۱/۳۹۶).

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

ويجوز للجنب والحائض الدعوات وجواب الاذان ونحو ذلك كذا في السراجية.
(فتاویٰ ہندیہ ۱/۳۸)

الفقہ الاسلامی میں ہے:

وقال الحنفية : تشمل الاجابة من سمع الاذان ولو كان جنباً لاحائضاً ونفساء.
(الفقہ الاسلامی وادلته ۱/۵۵۴).

حاشیہ الطحاوی میں ہے:

ويجيب الجنب لا الحايض والنفساء لعجزهما عن الاجابة بالفعل، اي فسقطت بالقول تبعاً للفعل. (حاشیہ الطحاوی ۱/۱۱۰)۔ واللہ اعلم۔

حائضہ و جنبی کے لئے تلاوت و کتابت قرآن کا حکم:

سوال: جنبی اور حائضہ کے لئے قرآن کریم کی ایک دو آیتیں لکھنا پڑھنا یا مس کرنا جائز ہے یا نہیں؟
اور اگر ناجائز ہے تو مراد بڑی آیت ہے یا چھوٹی بڑی آیت کی مقدار کیا ہے؟

الجواب: اس مسئلہ میں حائضہ وغنمی برابر ہیں، ان کے لئے قرأت قرآن جائز ہونے نہ ہونے میں یہ تفصیل ہے، اگر قرأت کی نیت سے پڑھیں تو جائز نہیں ہے، خواہ ایک آیت ہو یا اس سے کم مقدار، یہ اس وقت ہے جبکہ مرکب آیت پڑھے اور مفرد طور پر ایک لفظ کو قطع کر کے پڑھیں تو جائز ہے جیسے حائضہ یا غنمی بچوں کو اس طور پر پڑھائیں۔
ردالمحتار میں ہے:

قوله قراءة القرآن ای وكره ولودون آية من المركبات لا المفردات لانه جوز للحائض المعلمة تعلیمه كلمة كلمة كما قدمناه. (رد المحتار: ۱/۲۹۳).

البحر الرائق میں ہے:

(قراءة القرآن) ای يمنع الحيض قراءة القرآن وكذا الجنابة لقوله لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئاً من القرآن. رواه الترمذی وابن ماجه وحسنه المنذرى وصححه النووى. وعن على ؓ قال كان رسول الله ﷺ يقرئنا القرآن على كل حال ما لم يكن جنباً. رواه ابوداود والترمذی وقال انه حسن صحيح.

وبقولنا قال اكثر اهل العلم من الصحابة والتابعين كما حكاها الترمذی فى جامعه وشمل اطلاقه الآية وما دونها ...

”وعن على ؓ قال: اقرؤا القرآن ما لم يصب احدكم جنابة فان اصابه فلا ولا حرفاً واحداً رواه الدارقطنى“. (البحر الرائق: ۱/۱۹۹).

ان عبارات سے معلوم ہو گیا کہ ان حالتوں میں قرأت کی نیت سے پڑھنا ناجائز ہے چاہے ایک آیت ہو یا اس سے کم، البتہ اگر قرأت کی نیت سے نہ پڑھے بلکہ ثناء یا افتتاح امر یا دعاء کی نیت سے پڑھے تو کوئی حرج نہیں ہے۔
ردالمحتار میں ہے:

(قولہ بقصدہ) فلو قرأت الفاتحة على وجه الدعاء او شيئاً من الآيات التي فيها معنى الدعاء ولم ترد القراءة لا بأس به كما قدمناه عن العيون لابی الليث وان مفهومه ان ما ليس فيه معنى الدعاء كسورة ابي لهب لا يؤثر فيه قصد غير القرآنية. (رد المحتار ۱/۲۹۳)

بحر میں ہے:

اما اذا قرأه على قصد الشاء او افتتاح امر لا يمنع في اصح الروايات وفي التسمية اتفاق انه لا يمنع اذا كان على قصد الشاء او افتتاح امر كذا في الخلاصة وفي العيون لابی الليث ولو انه قرأ الفاتحة على سبيل الدعاء او شيئاً من الآيات التي فيها معنى الدعاء ولم يرد به القراءة فلا بأس به. (البحر الرائق ۱/۱۹۹).

معلوم ہوا کہ اگر قرأت کی نیت سے نہ پڑھا جائے، بلکہ دعاء شاء یا افتتاح کی نیت سے پڑھے تو جائز ہے بشرطیکہ آیت میں دعاء یا شاء کا معنی موجود ہو۔

البتہ یہ مسئلہ باقی ہے کہ بیعت قرأت کتنا پڑھنا ناجائز ہے اس سے چھوٹی آیت مراد ہے یا بڑی اور اس کی مقدار کیا ہے، بعض فقہاء کے نزدیک ایک آیت سے کم مقدار قرأت جائز ہے۔

بحر میں ہے:

وفي رواية الطحاوي يباح لهما ما دون الآية وصححه صاحب الخلاصة ومشى عليه فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير. (البحر الرائق ۱/۱۹۹)

لیکن صحیح اور راجح قول کے مطابق ایک آیت سے کم مقدار بھی بنیت قرأت ناجائز ہے۔ ملاحظہ ہو:

فحاصله ان التصحيح قد اختلف فيما دون الآية والذي ينبغي ترجيح القول بالمنع لما علمت من ان الاحاديث لم تفصل والتعليل في مقابلة النص مردود لان شيئاً كما في الكافي نكرة في سياق النفي فتعم وما دون الآية قرآن فيمنع كالأية... ويؤيده ما رواه الدار قطنی عن عليّ قال: اقرؤا القرآن ما لم يصب احدكم جنابة فان اصابه فلا ولا حرفاً واحداً. (البحر الرائق: ۱/۱۹۹).

ردالمحتار میں بھی عدم جواز کو ترجیح دی گئی ہے۔

(قوله وقراءة القرآن) ولودون آية. (رد المحتار: ۲۹۳/۱)

البتہ وہ چھوٹی آیت جو کلام الناس کے مشابہ ہو اور کلام کی نیت سے پڑھی جائے نہ کہ قرأت کی نیت سے تو جائز ہے۔

وقد انكشفت بهذا ما في الخلاصة من عدم حرمة ما يجري على اللسان عند الكلام

من آية قصيرة من نحو ﴿ثم نظر﴾ أو ﴿ولم يولد﴾ (البحر الرائق: ۱/۱۹۹)۔

اسی طرح حائضہ معلّمہ یا جنبی معلّمہ ہو تو ان کے لئے جائز ہے کہ وہ بچوں کو قرآن پڑھائیں لیکن شرط یہ ہے کہ کلمات کو الگ الگ کاٹ کر پڑھائیں، ہاں امام طحاوی کے نزدیک بیک وقت نصف آیت بھی پڑھا سکتے ہیں۔

البحر الرائق میں ہے:

واذا حاضت المعلّمة فينبغي لها ان تعلم الصبيان كلمة كلمة وتقطع بين الكلمتين

على قول الكرخي وعلى قول الطحاوي تعلم نصف آية... واختلف المتأخرون في تعليم

الحائض والجنب والاصح انه لا بأس به ان كان يلحق كلمة كلمة ولم يكن من قصده ان يقرأ

آية تامة. (البحر الرائق: ۱/۲۰۰)۔

اسی طرح ان کے لئے قرآن کو مس کرنا بھی ناجائز ہے، اگر قرآن مصحف کی شکل میں ہے تو رائج قول یہ

ہے کہ الفاظ، موضع بیاض اور وہ جلد جو متصل ہے اس کو مس کرنا جائز نہیں ہے، اور اگر قرآن کریم کا کچھ حصہ لوح یا

درہم یا دیوار پر لکھا ہو تو صرف لکھے ہوئے الفاظ کو مس کرنا ممنوع ہے باقی جگہ کو مس کرنا جائز ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

(قوله ومسه) اى القرآن ولو فى لوح او درهم او حائط، لكن لا يمنع الا من مس

المكتوب، بخلاف المصحف فلا يجوز مس الجلد وموضع البياض منه وقال بعضهم

يجوز، وهذا اقرب الى القياس والمنع اقرب الى التعظيم كما فى البحر والصحيح المنع. (رد

المختار ۱/ ۲۹۳۔

لَا يَجُوزُ جُوعُ آيَةٍ وَهِيَ جُوعُ حُرُوفٍ سَمٍ بِمُشْتَلٍ هُوَ مُشْتَلٌ ﴿نَمَ نَظَرَ﴾ وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَعْلَمُ۔

حالت حیض ونفاس میں ناخن کاٹنے کا حکم:

سوال: حیض اور نفاس کے ایام میں عورتیں ناخن اور زیر ناف بال وغیرہ کی صفائی کر سکتی ہیں یا نہیں؟

الجواب: حیض ونفاس کے ایام میں ناخن، زیر ناف کے بال وغیرہ کی صفائی کرنا جائز اور درست ہے۔ ہاں حالت جنابت میں مکروہ ہے، کیونکہ جنابت غسل سے مرتفع ہو جاتی ہے جب کہ حیض ونفاس کی ناپاکی غسل سے مرتفع نہیں ہوتی۔ اور حیض ونفاس کی مدت طویل ہوتی ہے، جب کہ ان چیزوں کی صفائی ہر ہفتہ مستحب ہے۔

عالمگیری میں ہے:

الأفضل أن يقلم أظفاره ويحفي شاربہ ويحلق عانته وينظف بدنه بالاغتسال في كل أسبوع مرة فإن لم يفعل ففي كل خمسة عشر يوماً ولا يعذر في تركه وراء الأربعين فالأسبوع هو الأفضل والخمسة عشر الأوسط والأربعون الأبعد ولا عذر فيما وراء الأربعين ويستحق الوعيد كذا في القنية... وحلق الشعر حالة الجنابة مكروه وكذا قص الأظافر كذا في الغرالب. (الفتاوى الهندية: ۵/ ۳۵۷، ۳۵۸).

(وكذا في فتاوى الشامی: ۶/ ۴۰۶، سعید). واللہ اعلم۔

مستحاضہ کے لیے استنجا کا حکم:

سوال: اگر کسی عورت کو استحاضہ کا خون آتا ہو، اور راستے میں نماز کی ضرورت پیش آجائے تو کیا اس پر

استنجا لازم ہے یا نہیں؟

الجواب: مستحاضہ ہر نماز کے وقت وضو کرے استنجاء پر لازم نہیں ہے الا یہ کہ وضو سے پہلے پیشاب یا پاخانہ کیا ہو۔ درمختار میں ہے:

و دم استحاضة حکمہ کرعاف دائم وقتاً کاملاً لا یمنع صوماً وصلاةً ولونفلاً وجماعاً
لحديث "توضی وصلى وان قطر الدم على الحصر". (الدر المختار: ۱/۲۹۸، سعید).
البحر الرائق میں ہے:

قوله وتوضأ المستحاضة ومن به سلس البول... لوقت كل فرض وقيد بالوضوء لانه
لا يجب عليها الاستنجاء لوقت كل صلاة كذا في الظهيرية أيضاً. (البحر الرائق: ۱/۲۱۵).
البتہ اگر شرم گاہ کے اطراف میں خون لگا ہوا ہو اور مقدار میں ایک درہم سے زائد ہو تو اس کا ازالہ ضروری ہے۔
فتاویٰ قاضی خان میں ہے:

النجاسة نوعان... والغليظة اذا زادت على قدر الدرهم تمنع جواز الصلوة. (فتاویٰ
قاضی خان ۱/۱۸).
بدائع الصنائع میں ہے:

ولنا ما روى عن عمر رضی اللہ عنہ انه سئل عن القليل من النجاسة في الثوب فقال اذا كان مثل
ظفرى هذا لا يمنع جواز الصلاة ولان القليل من النجاسة مما لا يمكن الاحتراز عنه... ولأنا
أجمعنا على جواز الصلاة بدون الاستنجاء بالماء... ولهذا قدرنا بالدرهم على سبيل الكناية
عن موضع خروج الحدث. (بدائع الصنائع ۱/۷۹)۔ واللہ اعلم۔



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

قَالَتْ عَائِشَةُ كُنْتُ أُغْسِلُهُ (الْمَنَى) مِنْ ثَوْبِ
رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
فَيُخْرِجُ إِلَى الصَّلَاةِ وَأَتُرِ الْفُسْلُ فِي ثَوْبِهِ.
(متفق عليه).

وَعَنْ أَنَسٍ قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ فِي الْمَسْجِدِ مَعَ
رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
إِذْ جَاءَ أَعرَابِي فَقَامَ يَبُولُ فِي الْمَسْجِدِ... قَالَ:
وَأَمْرُ رَجُلٍ مِنَ الْقَوْمِ فَجَاءَ بِكَ لَوْ مِنْ مَاءِ فَشَنَّهُ عَلَيْهِ.
(متفق عليه).

باب (۶)

نجاستوں سے پاکی
حاصل کرنے کا بیان

باب..... (۶)

نجاستوں سے پاکی حاصل کرنے کا بیان

ناپاک قالین کو پاک کرنے کا طریقہ:

سوال: بسا اوقات قالین ناپاک ہو جاتا ہے اور اسے دھونا مشکل ہوتا ہے بلکہ بعض صورتوں میں ناممکن ہوتا ہے اس لئے کہ اسے نچوڑا نہیں جاسکتا، جبکہ نچوڑنا ضروری ہے تو ایسے قالین کو پاک کرنے کا کیا طریقہ ہوگا؟

الجواب: ایسے بھاری قالین کو پاک کرنے کی صورت یہ ہے کہ ایک مرتبہ دھو کر ٹھہر جائیں یہاں تک کہ اس میں سے پانی ٹپکنا بند ہو جائے، جب پانی ٹپکنا بند ہو جائے تو پھر دھویا جائے اور دھونے کے بعد انتظار کیا جائے یہاں تک کہ پانی ٹپکنا بند ہو جائے، اس طرح تین مرتبہ کرنے سے قالین پاک ہو جائے گا۔
فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

وما لا ینعصر یطہر بالغسل ثلاث مرّات، والتجفیف فی کل مرّة لأنّ للتجفیف أثرًا فی استخراج النجاسة، وحد التجفیف أن یخلیه حتی ینقطع التقاطر ولا یشرط فیہ الیّس (الفتاویٰ الہندیہ: ۱/۴۲).

البحر الرائق میں ہے:

قوله وبثلیث الجفاف فیما لا ینعصر، ای ما لا ینعصر فطهارته غسله ثلاثاً وتجفیفه فی کل مرة لان للتجفیف اثرأ فی استخراج النجاسة وهوان یتروکه حتی ینقطع التقاطر ولا یشترط فیہ الیس. (البحر الرائق: ۱/۲۳۸).

لیکن اگر دھونا بھی مشکل ہو تو پھر کسی کپڑے کو بھگو کر اس سے کئی مرتبہ اچھی طرح صاف کر لیا جائے یہاں تک کہ نجاست دور ہو جائے اور اطمینان ہو جائے، تو اسے بھی علماء نے مطہرات میں شمار کیا ہے۔

ملاحظہ ہو: درمختار میں ہے: ”غسل ومسح والجفاف مطهر“ (الدر المختار: ۱/۳۱۵)۔

فتاویٰ الکنوی میں ہے:

المطهر السادس: المسح بخروقات مبتلة. (فتاویٰ الکنوی ص ۱۴۱)۔

اسی طرح آجکل جو کارپٹ دھونے کی مشینیں ہیں ان سے بھی قالین پاک ہو جائے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ناپاک ہینڈ پمپ کو پاک کرنے کا طریقہ:

سوال: اگر ہینڈ پمپ ناپاک ہو جائے تو اس کو پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟

الجواب: ہینڈ پمپ کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کو چلایا جائے اور اتنا پانی بہا دیا جائے جس سے پمپ تین بار دھو سکیں، ہینڈ پمپ کے پانی کی مقدار کو ظن غالب سے معلوم کیا جاسکتا ہے، البتہ بعض کتب میں جو طریقہ پانی کو جاری بنانے کا مذکور ہے کہ اوپر سے اتنا پانی ڈالا جائے کہ پائپ بھر کر اوپر سے پانی بہنے لگے اس سے پانی جاری ہو جانے کی وجہ سے پاک ہو جائے گا، یہ محل نظر ہے اور اسے جریان کہنا مشکل ہے اس لئے کہ جریان ایک طرف سے ڈال کر دوسری جانب نکلنے کو کہتے ہیں۔
ردالمحتار میں ہے:

وبقی شیء آخر سئلت عنه وهوان دلواً تنجس فافرغ فيه رجل ماء حتى امتلاء وسال

من جوانبه هل يطهر بمجرد ذلك ام لا؟ والذي يظهر لي الطهارة اخذاً مما ذكرنا ه هنا ومما

مرانه لا يشترط ان يكون الجريان بممدد. (رد المحتار ۱/۱۹۶)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ڈرائی کلین میں دھلے ہوئے کپڑوں کا حکم:

سوال: ڈرائی کلین میں ہر قسم کے کپڑے ڈالے جاتے ہیں پاک بھی اور ناپاک بھی اس طرح دھل کر کپڑے پاک ہو جائیں گے؟ نیز پٹرول سے بار بار کپڑے دھلتے ہیں اگر اس میں پہلے ناپاک کپڑے دھلے تو کیا بعد میں دھلنے والے کپڑے پاک ہو جائیں گے؟

الجواب: ڈرائی کلین کے بارے میں یہ معلوم ہوا کہ اس میں کیمیکل مثلاً پٹرول وغیرہ استعمال کیا جاتا ہے جو خالص کپڑوں کی دھلائی اور صفائی کے لئے بنایا گیا ہے لہذا اس سے ازالہ نجاست ہو جائے گا اور پاک و ناپاک ہر قسم کے کپڑے پاک ہو جائیں گے۔
فتاویٰ محمودیہ میں ہے:

جو پتھیشیں نجس اس پر گر گئیں وہ پٹرول سے بھی زائل ہو سکتے ہیں پٹرول سے دھلوائیں پاک ہو جائے گا۔
(فتاویٰ محمودیہ ۱/۱۳۵)۔

جدید فقہی مسائل میں ہے:

پٹرول سے کپڑے وغیرہ دھونا یا کسی بھی محسوس نجاست کا اس کے ذریعہ ازالہ درست ہوگا، اس لئے کہ پانی ضروری نہیں ہر بیتی ہوئی چیز کافی ہے ہدایہ میں ہے۔ و بجوز تطہیرھا بالماء وبکل مانع طاہر یمکن ازالتها به كالنحل وماء الورد. (جدید فقہی مسائل ۸۶/۱)

نظام الفتاویٰ میں ہے:

یہیں سے یہ بات بھی نکل آئی کہ جب پٹرول میں کپڑوں کو گردش کرانے اور جھنجھوڑنے سے کپڑوں کے داغ دھبے زائل ہو جاتے ہیں اور کپڑے صاف ستھرے ہو جاتے ہیں، تو جب پٹرول کپڑے میں جذب نہ ہو کر اڑ جاتا ہے اور اس کے اڑ جانے کے بعد اثر نجاست (رنگ، بو، مزہ) باقی نہیں رہتا بلکہ زائل ہو جاتا ہے تو کہنا پڑے

گا کہ پٹرول ہی سے ازالہ ہوا ہے اور تطہیر نام ہے ازالہ نجاست کا، خواہ قلب ماہیت کی وجہ سے ہو جیسے شراب کا سرکہ بن جانا اور سرکہ کا پاک شمار کیا جانا یا محض اڑ جانے کی وجہ سے ہو جیسے ناپاک روٹی کے دھنسنے سے روٹی کا پاک ہو جانا یا غسل بالماء کے ذریعہ سے یا کسی بھی سیال طاہر شئی سے غسل کے ذریعہ سے اور یہ صورت یہاں بھی حاصل ہے لہذا اس بناء پر بھی دوبارہ تطہیر کا حکم دینے کی ضرورت نہ ہوگی۔

البتہ جن لوگوں کو اپنے کپڑے کی ناپاکی کا یقین ہو، مثلاً نجاست لگتے ہوئے یا لگی ہوئی خود دیکھی ہے تو ان کو پٹرول میں دھونے کے لیے دینے سے قبل خود پاک کر لینا چاہئے یا پھر دھل کر آنے کے بعد احتیاطاً خود پاک کر لینا افضل ہوگا، اسی طرح مشین سے نکلنے کے بعد ذی جرم نجاست کا جرم باقی رہے تو اس کا دھونا ضروری رہے گا اس کے بغیر پاک نہیں کہا جائیگا، اسی طرح یہ بات بھی الگ ہوگی کہ از روئے تقویٰ ایسے دھلے ہوئی کپڑوں کی تطہیر بقاعدہ شرع خود کر لی جائے، مگر اس کو فتویٰ نہیں قرار دیا جاسکتا۔ (منہجیات نظام الفتاویٰ: ۱/۳۲-۳۰)۔

ان عبارات سے معلوم ہو گیا کہ پٹرول سے ازالہ نجاست ہو جاتا ہے رہا یہ سوال کہ اس پٹرول کو ایک بار استعمال کے بعد فلٹر کر کے خمس اجزاء نکالے جاتے ہیں اور اس کو صاف کرتے ہیں تو اس طرح تو یہ ماء مستعمل کی طرح ہو گیا، جواب یہ ہے کہ ماء مستعمل ظاہر ہوتا ہے البتہ مطہر نہیں اور نجاست حقیقی کو دور کر سکتا ہے۔

احسن الفتاویٰ میں ہے:

مستعمل پانی پاک ہے... اس سے وضوء اور غسل درست نہیں البتہ نجاست حقیقیہ کے لئے مطہر ہے یعنی اس سے نجس چیز دھوئی جائے تو پاک ہو جائے گی۔ رد المحتار میں ہے۔ وحکمہ انه لبس بطهور للحدث بل لبحث علی المراجع۔ (احسن الفتاویٰ: ۲/۴۰)۔

الغرض احتیاط یہ ہے کہ ڈرائی کلین کی مشین سے نکالنے کے بعد کپڑوں پر سادہ پانی ڈال کر نچوڑا جائے۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

فرش یا ناپاک پیٹ سوکھ جانے پر پاک کرنے کا حکم:

سوال: اگر سمیٹ کا فرش یا اس پر کیا ہوا پیٹ ناپاک تھا پھر سوکھ بھی چکا ہو تو یہ ناپاک ہے یا پاک؟

الجواب: زمین اور جو چیز زمین کے حکم میں ہے یا اتصال کی وجہ سے زمین کے تابع ہے سب کا حکم یہ ہے اگر ناپاک ہو تو خشک ہونے اور اثر زائل ہو جانے سے پاک ہو جاتی ہیں۔

حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح میں ہے:

وإذا ذهب أثر النجاسة من الأرض وقد جفت ولو بغير شمس على الصحيح طهرت و
جازت الصلاة عليها لقوله عليه السلام "أیما أرض جفت فقد زكت" دون التيمم منها
المراد بالأرض ما يشمل اسم الأرض كالبحر والحصى والآجر والبن ونحوها إذا كانت
متداخلة فی الأرض غیر منفصلة (تبعاً للأرض) يلحق بما ذكر في هذا الحكم كل ما كان
ثابت فيها كالحيطان والخص وهو حجارة السطح وغير ذلك ما دام قائماً عليها فيطهر
بالجفاف وذهاب الأثر هو المختار. (حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۸۸).

البحر الرائق میں ہے:

(والأرض بالیسس وذهاب الأثر للصلاة لا للتيمم) ويشارك الأرض في حكمها كل
ما كان ثابتاً فيها كالحيطان والأشجار والكلاء والقصب وغيره ما دام قائماً عليها فيطهر
بالجفاف وهو المختار كذا في الخلاصة. (البحر الرائق: ۱/۲۲۵، كونه).

مزید دیکھیے: (فتاویٰ الہندیۃ: ۱/۴۴، والدر المختار ۱/۳۱۲، واسن الفتاویٰ: ۲/۸۸).

نیز فتاویٰ محمودیہ میں سوال مذکور ہے کہ چونے سے بنی زمین پر بچے پیشاب پاخانہ کر دیتے ہیں اور اسے
صاف کر دیا جاتا ہے لیکن پاک نہیں کیا جاتا کیا ایسی زمین سوکھ جانے کے بعد پاک ہو جاتی ہے۔

جواب: جو زمین پختہ ہو چونہ سے بنائی گئی ہو اس پر بچے نے پیشاب پاخانہ کر دیا ہو وہ ناپاک ہو گئی پھر
جب اس کو صاف کر دیا گیا اور وہ خشک ہو گئی پیشاب پاخانہ کا اثر موجود نہیں رہا تو وہ پاک ہو گئی۔ (فتاویٰ محمودیہ: ۱۶/۱۷۵)۔

صورتِ مسئلہ میں سمیٹ کا فرش اور پیٹ اتصال کی وجہ سے زمین کے حکم میں اور اس کے تابع ہیں
دونوں ناپاک تھے البتہ خشک ہو جانے کی وجہ سے پاک ہو گئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب.....(۷)

طہارت کے متفرق مسائل کا بیان

ہاتھ پانی میں ڈالنے سے پانی کے مستعمل ہونے کا حکم:

سوال: ایک آدمی نے بائیں پانی میں ڈالا اور ہاتھ نہیں دھوئے لیکن ہاتھ صاف تھے غسل کی نیت سے ہاتھ پانی میں پیالے یا برتن کے ساتھ ڈالا تو یہ پانی مستعمل ہوا یا نہیں؟

الجواب: اس سلسلہ میں فقہاء کی عبارات درج ذیل ہیں۔

فتاویٰ قاضی خان میں ہے:

(المحدث او الجنب) اذا دخل يده في الاناء للاغتراف وليس عليها نجاسة لا يفسد الماء وكذا اذا وقع الكوز في الجنب فادخل يده في الجنب الى المرفق لاخراج الكوز لا يصير الماء مستعملا وكذا الجنب اذا ادخل يده في البئر لطلب الدلو لا يصير الماء

مستعملا لمكان الضرورة. (فتاویٰ قاضی خان عسی هامش الهندية ۱/۱۵)

فتح القدیر میں ہے:

ثم ادخال مجرد الكف انما لا يصير مستعملاً اذا لم يرد الغسل فيه بل اراد رفع الماء فان اراد الغسل ان كان اصبعاً او اكثر دون الكف لا يضر مع الكف بخلافه ذكره في الخلاصة (قوله مع الكف بخلافه) كذا بالاصول ولعله بخلافه مع الكف. (فتح القدیر ۱/۸۷)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

اذا ادخل المحدث او الجنب او الحائض التي طهرت يده في الماء للاغتراف لا يصير مستعملاً للضرورة كذا في التبيين وكذا إذا وقع الكوز في الجب فادخل يده فيه الى المرفق لاخراج الكوز لا يصير مستعملاً بخلاف ما إذا أدخل يده في الإناء أو رجله للتبرد فإنه يصير مستعملاً لعدم الضرورة هكذا في الخلاصة (ومثله في البحار الرائق)... ويشترط ادخال عضو تام لصيرورة الماء مستعملاً في الرواية المعروفة عن أبي يوسف كذا في المحيط... وبإدخال الأصبع أو الأصبعين لا يصير مستعملاً وبإدخال الكف يصير مستعملاً كذا في الظهيرية. (الفتاوى الهندية: ۱/۲۲).

ان عبارات سے بخوبی معلوم ہو گیا کہ بوقت ضرورت ایسا کرنے سے پانی مستعمل شمار نہیں ہوگا البتہ اگر بلا ضرورت ایسا کیا تو پانی مستعمل ہو جائے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بیت الخلاء جاتے ہوئے سر ڈھانکنے کا حدیث سے ثبوت:

سوال: بیت الخلاء میں جاتے ہوئے ٹوپی پہننے یا سر ڈھانکنے کا ثبوت کسی حدیث سے ہے؟

الجواب: جی ہاں! متعدد احادیث و روایات سے ٹوپی پہننے اور سر ڈھانک کر بیت الخلاء جانے کا ثبوت ملتا ہے۔

سنن الکبریٰ للبیہقی میں ہے:

(۱) ”عن عائشةؓ قالت: کان رسول اللہ ﷺ اذا دخل الخلاء غطی رأسه واذا أتى اہله

غطیٰ رأسه“۔ (رواہ البیہقی فی السنن الکبریٰ ۹۶/۱۔ وابن عدی فی الکامل ۷/۵۵۰۔ وابو نعیم فی الحلیۃ ۷/۱۵۸۔ والنووی فی المجموع ۲/۱۱۳۔ وابن قدامہ ۷/۲۲۸)

(۲) ”عن حبيب بن صالحٍ مرسلًا، كان رسول الله ﷺ إذا دخل الخلاء لبس هذاه وغطى رأسه“۔ (السنن الکبریٰ ۹۶/۱) وقد اتفق العلماء على ان الحديث المرسل والضعيف و الموقوف يتسامح به في فضائل الاعمال ويعمل بمقتضاه وهذا منها“۔
(۳) کنز العمال میں ہے:

قال ابو بكر استحيوا من الله، فاني لا ادخل الخلاء فاقنع رأسي حياءً من الله عز وجل“۔
(کنز العمال رقم ۸۵۱۴ واعلاء السنن ۱/۳۲۲، ورواہ البیہقی ۹۶/۱)
(۴) مصنف عبد الرزاق میں ہے:

”عن سعيد بن عبد الله بن ضرار ؓ، قال: رأيت أنس بن مالك ؓ أتى الخلاء ثم خرج وعليه قلنسوة بيضاء مزرورة“۔ (مصنف عبد الرزاق ۱/۱۹۰)

(۵) مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے: ان ابا موسى خرج من الخلاء فمسح على قلنسوته۔
(مصنف ابن ابی شیبہ: ۱/۳۱۰، باب من كان يرى المسح على العمامة)۔
نیز علامہ مناویؒ نے سر ڈھانکنے کی درج ذیل حکمتیں بھی بیان فرمائی ہیں:

”وغطى رأسه حياءً من ربه تعالى ولان تغطية الرأس حال قضاء الحاجة أجمع لمسام البدن وأسرع لخروج الفضلات ولاحتمال أن يصل إلى شعره ريح الخلاء فيعلق به قال أهل الطريق: ويجب كون الإنسان فيما لا يد منه من حاجته حي خجل مستور“۔ (فيض القدير: ۵/۱۲۸)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اپنے بول و براز دیکھنے کا حکم:

سوال: اپنے پیشاب پاخانہ کو دیکھنا کیسا ہے؟

الجواب: اپنے بول و براز کو دیکھنا ناپسندیدہ اور خلاف ادب ہے۔ ملاحظہ ہو
البحر الرائق میں ہے:

ولا ينظر لعورته الا الحاجة ولا ينظر الى ما يخرج منه ولا يبزق. (البحر الرائق ۱/۲۴۳)

حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح میں ہے:

ولا الى الخارج فانه يورث النسيان وهو مستقذر شرعا ولا داعية له. (حاشیۃ الطحطاوی

علی مراقی الفلاح ۱/۳۱)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

گھڑی وغیرہ کی صفائی میں اسپرٹ کا استعمال:

سوال: کیا گھڑی یا کسی دوسری چیز کی صفائی میں اسپرٹ کا استعمال کرنا صحیح ہے جب کہ اسپرٹ شراب کی روح ہے؟

الجواب: اسپرٹ اگر چہ نجس ہے اور اس کے استعمال سے گریز کرنا چاہئے لیکن عموم بلوئی کی وجہ سے گنجائش ہے نیز شیخین رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ اس وقت نجس ہوگی جبکہ اسے انگور کشمش یا کھجور سے حاصل کیا گیا ہو اور تحقیق سے پتہ چلتا ہے کہ آج کل اسپرٹ، انگور کشمش یا کھجور سے حاصل نہیں کی جاتی لہذا شیخینؒ کے قول کے مطابق پاک ہے اگرچہ فساد زمانہ کی وجہ سے امام محمدؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا گیا ہے لیکن آج کل ضرورت تدایٰ اور عمومی بلوئی کی رعایت سے قول شیخینؒ پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔ دیگر علماء کے اقوال درج ذیل ہیں۔

امداد الفتاویٰ میں ہے:

اسپرٹ اگر عنب وزہیب و رطب و تمر سے حاصل نہ کی گئی ہو تو اس میں گنجائش ہے لسا اختلاف ورنہ

گنجائش نہیں للاعتاق۔ (امداد الفتاویٰ ۱/۱۳۷)۔

نظام الفتاویٰ میں ہے:

اسپرٹ کا ان چار شرابوں کی جنس سے ہونا ضروری نہیں جو نجس العین ہوتی ہیں بلکہ گڑ وغیرہ سے بھی بنائی جاتی ہے لہذا جب تک دلیل شرعی سے ثابت نہ ہو جائے کہ اسپرٹ انہی شرابوں کا جو ہر یا تلچٹ ہے، اس وقت تک اس اسپرٹ کو ناپاک و نجس نہیں کہہ سکتے اور ان کا استعمال کرنا جس میں یہ اسپرٹ پڑی ہو نا جائز و حرام نہیں کہہ سکتے، اسی طرح اس سے برتن صاف کرنا اور دواؤں میں اس کا ڈالنا بھی نا جائز و حرام نہیں کہہ سکتے یہ فتویٰ ہے اور فتویٰ کی الگ بات ہوگی۔ (نظام الفتاویٰ ص ۳۶۱)

احسن الفتاویٰ میں ہے:

اسپرٹ اگر انگور کشمش یا کھجور سے حاصل کی گئی ہو تو بالاتفاق نجس ہے اور اسکے سوا کسی دوسری چیز سے بنائی گئی ہو تو شیخینؒ کے نزدیک پاک اور امام محمدؒ کے نزدیک نجس ہے تحقیق سے معلوم ہوا کہ آجکل اسپرٹ اور الکحل کیلئے انگور اور کھجور استعمال نہیں کی جاتی لہذا شیخینؒ کے قول کے مطابق پاک ہے، حضرات فقہاءؒ نے اگرچہ فساد زمان کی وجہ سے امام محمدؒ کے قول کو مفتیٰ قرار دیا ہے مگر آجکل ضرورت تداوی و عموم بلوئی کی رعایت کے پیش نظر شیخین کے قول پر طہارت کا فتویٰ دیا جاتا ہے ویسے بھی اصول کے لحاظ سے قول شیخینؒ کو ترجیح ہوتی ہے۔ (احسن الفتاویٰ ۲/۹۵)

جدید فقہی مسائل میں ہے:

اسپرٹ کا استعمال بعض ایسی چیزوں میں بھی ہوتا ہے جن کا بکثرت تعامل ہے اور ہمارے زمانہ میں اس سے بچنا بہت مشکل ہے مثلاً کپڑوں کے رنگ روشنائی رنگے ہوئے کپڑے وغیرہ ان کا استعمال بھی درست ہوگا، ایک تو اس لئے کہ ان کا استعمال عام ہو گیا ہے اور ابتلاء عام کی صورت پیدا ہو گئی ہے جو فقہی احکام میں تخفیف کا باعث بن جاتا ہے، فمن القواعد الشرعية المتفق علیہا "ان الامرا اذا ضاق اتسع"، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۸۴۔ (جدید فقہی مسائل ۱/۱۰۷)

خلاصہ یہ کہ اسپرٹ اگر اثر بہار بے محرمہ کے علاوہ سے ہے تو اسے گھڑی کی صفائی یا دوسری چیزوں کی صفائی کرنا درست ہے تاہم احتیاط اولیٰ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

وضو اور بیت الخلا سے پہلے فقط ”بسم اللہ“ پڑھنے کا حکم:

سوال: بیت الخلا اور وضو سے پہلے پوری بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھنی چاہئے یا صرف ”بسم اللہ“ کہہ لینا کافی ہے جس سے سنت ادا ہو جائے گی؟

الجواب: بیت الخلا اور وضو سے پہلے صرف ”بسم اللہ“ کہہ لینا کافی ہے پوری بسم اللہ الرحمن الرحیم ضروری نہیں ہے اور اسی سے سنت ادا ہو جائے گی، البتہ بعض حضرات کے نزدیک مکمل پڑھ لینا افضل ہے متعدد روایات میں بیت الخلا میں جانے اور وضو سے پہلے فقط بسم اللہ کا تذکرہ ہے پوری بسم اللہ الرحمن الرحیم مذکور نہیں ہے۔

ملاحظہ ہو: اعلاء السنن میں ہے:

”عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ ﷺ یا ابا ہریرۃ اذا توضأت فقل: ”بسم اللہ والحمد للہ“۔ (اعلاء السنن ۱/۶۹)۔

تخریج ترمذی شریف میں ہے:

”حدیث جابر رضی اللہ عنہ فیہ: قال رسول اللہ ﷺ بسم اللہ، ثم قال اسبغوا الوضوء“۔ (تخریج ترمذی شریف ۱/۲۹۲)۔

رد المحتار میں ہے:

ومن آدایہ (ای الوضوء) التسمیۃ عند غسل کل عضو وہی بسم اللہ العظیم والحمد للہ علی دین الاسلام“۔ (رد المحتار ۱/۱۲۷۔ نیز ملاحظہ ہو حاشیۃ الطحطاوی ۱/۶۷۔ البحر الرائق ۱/۱۸)۔

وقیل الافضل بسم اللہ الرحمن الرحیم بعد التعوذ۔ (رد المحتار: ۱/۱۰۹)۔

دخول بیت الخلا کے بارے میں بھی فقط بسم اللہ کے الفاظ مقول ہیں۔

مشکوٰۃ شریف میں ہے:

”عن علی رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ سترما بین اعین الجن وعورات بنی آدم اذا

دخل احدهم الخلاء ان يقول بسم الله“ . (مشکوٰۃ المصابیح ۱ / ۴۳ - مزید دیکھئے: عمل اليوم واليلة ۱ / ۷ - سنن ابن ماجہ ۱ / ۲۶ - تحفة الاحوذی ۱ / ۴۳)
نیز روا مختار میں ہے:

فما اذا وصل الى الباب يبدأ بالتسمية قبل الدعاء هو الصحيح ويقول بسم الله اللهم اني اعوذ بك ...“ . (رد المحتار ۱ / ۳۴۵ - البحر الرائق ۱ / ۱۶۶ - الدر المختار ۱ / ۱۶۶)
خلاصہ یہ ہے کہ ان تمام احادیث میں صرف بسم اللہ کا ذکر ہے لہذا صرف بسم اللہ پڑھنے سے سنت ادا ہو جائے گی اس کے علاوہ باقی جو اور الفاظ مروی ہیں وہ فقہاء سے مروی ہیں احادیث میں موجود نہیں نیز وہ طویل ذکر کی جگہ نہیں ہے اس لئے اختصار پر اکتفا کرنا چاہئے۔
حلیۃ الفقہاء میں ہے:

قال الشيخ حسين بن احمد الرازي اذا دخل الخلاء المنقول بسم الله اللهم اعوذ بك من الخبث والخبائث وليس المحل محل ذكر حتى تستحب الزيادة عليه والمبالغة فيه“ . (حلیۃ الفقہاء ۱ / ۲۱۴) - واللہ اعلم۔

حالت جنابت میں ناخن کاٹنے کا حکم:

سوال: حالت جنابت میں ناخن کاٹنے کا کیا حکم ہے؟

الجواب: حالت جنابت میں ناخن کاٹنا مکروہ ہے، بہتر یہ کہ پاکی کے بعد کاٹے، لیکن اگر ناخن دھونے کے بعد کاٹے تو مکروہ نہیں۔
فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

حلق الشعر حالة الجنابة مكروه وكذا قص الاظافر كذا في الغرائب . (الفتاوى الهندية: ۵

مغنی المحتاج میں ہے:

فائدة: وقال (الامام الغزالي) في الاحياء: لا ينبغي ان يقلم او يحلق او يستحد (يحلق العانة) او يخرج دما او يبين من نفسه جزء او هو جنب اذ يرد اليه سائر اجزائه في الآخرة فيعود جنبا ويقال ان كل شعرة تطالب بجنابتها. (مغنی المحتاج: ۲۲۲/۱).

فتاویٰ محمودیہ میں ہے:

بمالت جنابت ناخن اور بال ترشوانا مکروہ ہے، پاکی کے بعد ترشوائے۔ (فتاویٰ محمودیہ: ۳۲۰/۱۷).

مزید ملاحظہ ہو: (فتاویٰ رحیمیہ: ۱۸۸/۳، وآپ کے مسائل اور ان کا حل: ۵۷/۲۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مینڈک کے پیشاب اور پاخانہ کا حکم:

سوال: مینڈک کے پیشاب اور پاخانہ کا کیا حکم؟

الجواب: مینڈک کا پیشاب اور پاخانہ ناپاک ہے اور نجاست غلیظہ ہے، اس لئے کہ مینڈک غیر ماکول اللحم جانوروں میں سے ہے اور ان جانوروں کا پیشاب اور پاخانہ ناپاک ہے۔ بدائع الصنائع ہے:

وقوله عز شأنه ويحرم عليهم الخبائث والضفدع والسرطان والحية ونحوها من الخبائث وروى عن رسول الله ﷺ سئل عن ضفدع يجعل شحمه في الدواء فنهى عليه الصلوة والسلام عن قتل الضفداع وذلك نهى عن أكله وروى انه لما سئل عنه فقال عليه الصلاة والسلام خبيثة من الخبائث. (بدائع الصنائع ۵ / ۳۵، وكذا في فتاوى قاضيهان: ۳۵۸/۳).

درمختار میں ہے:

وبول غير ما كول ولو من صغير لم يطعم... وروث وختي افاد بهما نجاسة خرة كل

حيوان غير الطيور. (الدر المختار: ۱/۳۱۸، سعيد).

وقال ابن عابدین: (قوله افاد بهما) اراد بالنجاسة المغلظة. (فتاویٰ الشامی: ۱/۳۲۰، وکذا فی

الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۸۳).

فتاویٰ حقانیہ میں ہے:

فقہی اصول اور قواعد سے معلوم ہوتا ہے کہ مینڈک کا پیشاب ناپاک ہے اس لئے کہ بول غیر ماکول اللحم نجاست غلیظہ ہے۔ (فتاویٰ حقانیہ: ۲/۵۸۴).

امداد الفتاویٰ میں ہے:

فی الدر المختار فی النجاسة الغلیظة: وبول غیر ماکول، پس بنا بریں قاعدہ بول غوک نجس غلیظ است البتہ درغو کے کہ درآب فی ماند حکم نجاست مکروہ شود للضرورة کما فی الدر المختار مسائل البیر ولا نزح فی بول فارة علی الأصح فی رد المختار ولعلهم رجحوا القول بالغف للضرورة (امداد الفتاویٰ: ۵/۷۷)

فارسی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ مینڈک کا پیشاب ناپاک ہے نجاست غلیظہ، مکروہ مینڈک جو پانی میں رہتی ہے، ضرورت کی وجہ سے اس پر ناپاک ہونے کا حکم نہیں لگائیں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جنبی کافر کے مسجد میں داخل ہونے کا حکم:

سوال: جنبی کافر کا مسجد میں داخل ہونا جائز ہے یا نہیں؟

الجواب: جائز ہے۔

ملاحظہ ہو درمختار میں ہے: وجاز دخول الذمی مسجداً مطلقاً. (الدر المختار: ۶/۳۸۷، سعید).

فتاویٰ الشامی میں ہے:

ولو جنباً کما فی الأشیاء. (فتاویٰ الشامی: ۶/۳۸۷، سعید).

مزید ملاحظہ ہو: (حاشیہ الطحطاوی علی الدر المختار: ۴/۱۹۴)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ناپاک پانی کے بخارات کا حکم:

سوال: اگر ناپاک پانی کو ابالا جائے تو اس سے نکلنے والے بخارات پاک ہوں گے یا ناپاک؟

الجواب: ناپاک پانی کو ابالنے سے جو بخارات نکلتے ہیں وہ پاک ہیں۔

ملاحظہ ہو فتاویٰ شامی میں ہے:

وما یصیب الثوب من بخارات النجاسة، قبل ینجسه، وقيل لا وهو الصحيح. وفي الحلیة: استنجی بالماء وخرج منه ریح لا ینجس عند عامة المشایخ وهو الأصح، وكذا إذا كان سراويله مبتلاً.

وفي الخانية: ماء الطابق نجس قیاساً لا استحساناً. وصورته: إذا أحرقت العذرة في بيت فأصاب ماء الطابق ثوب إنسان لا یفسده استحساناً ما لم یظهر أثر النجاسة فيه، وكذا الاضطیل إذا كان حاراً، وعلى كونه طابق أو كان فيه كوز معلق فيه ماء فترشح، وكذا الحمام لو فيها نجاسات فعرق حیطانها وكواتها وتقاطر. وقال فی الحلیة: والظاهر العمل بالاستحسان، ولذا اقتصر علیه فی الخلاصة، والطابق: الغطاء العظیم من الزجاج أو اللبّن. (فتاویٰ الشامی: ۱/۳۲۵، سعید).

بہشتی زیور میں ہے:

نجاستوں سے جو بخارات اٹھیں وہ پاک ہیں۔ (بہشتی زیور، ص ۸۶۰)۔

وللازادة انظر: حاشیة الطحطاوی علی الدر المختار: ۱/۱۶۱، کوئٹہ، و الفتاویٰ الہندیة: ۱/۳۷، وفتح القدیر: ۱/۲۱۲، دار الفکر.



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

عن أنسٍ قال: بينما نحن في المسجد
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
إذ جاء أعرابي فقام يبول في المسجد،
فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم: مه،
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
”لا ترموه دعوه“، فتركوه حتى بول،

باب ﴿۸﴾

احکامِ مساجد کا بیان

ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا،
فقال له: ”إن هذه المساجد لا تصلح لشيء
من هذا البؤس والتذر، إنما هي لذكر الله
والصلاة وقراءة القرآن...“

(متفق عليه)

باب..... (۸)

احکام مساجد کا بیان

مسجد اور جماعت خانے کے احکام:

سوال: مسجد اور جماعت خانہ کسے کہتے ہیں اور دونوں کے احکام میں فرق ہے یا نہیں؟

الجواب: شرعی مسجد ہونے کے لئے چند باتیں ضروری ہیں اول یہ کہ واقف نے زمین کو مسجد کے لئے وقف کیا ہو۔ دوسری یہ کہ زمین کو اپنی ملک سے یا دوسرے کی ملک سے اس طرح علیحدہ کر دیا ہو کہ اس کا یا کسی اور کا حق اس سے متعلق نہ رہے۔ تیسرے یہ کہ اس میں ایک مرتبہ جماعت کے ساتھ نماز بھی ہو چکی ہو، اگر یہ باتیں نہیں پائی جاتیں بلکہ وہ زمین ہی غیر موقوفہ ہے کسی کی ذاتی ملک میں ہے اور اس نے فقط نماز کی اجازت دی ہے یا حکومت کی ملکیت ہے اور کرایہ پر لے رکھی ہے تو وہ بھی مسجد شرعی نہیں ہے اس پر مسجد شرعی کے تمام احکام جاری نہیں ہوں گے۔ البتہ اس میں نماز یا جماعت ادا کرنے کا ثواب ملے گا، اور جعد وغیرہ بھی قائم کرنا درست ہے، اسی طرح علامہ شامی کے قول کے مطابق اس کو کراہت کی چیزوں سے بچانا چاہئے جیسے مسجد شرعی کو بچانا ضروری ہے، مثلاً بیع و شراء، جنسی تعلقات، پیشاب پاخانہ اور دنیوی باتوں سے گریز کرنا چاہئے، احتیاط اسی میں ہے لیکن

جو مسجد شرعی کے احکام ہیں مثلاً مسجد شرعی قیامت تک مسجد ہوتی ہے اسے بیچا نہیں جاسکتا، اس میں یہ احکام جاری نہیں ہوں گے، اس کا جو مالک ہے وہ اسے بیچ سکتا ہے، اور اوپر نیچے کا حصہ بھی مسجد میں داخل نہیں ہوگا، چنانچہ دکانیں وغیرہ بھی بنا سکتا ہے، اور رہائش کے لئے گھر بھی بنایا جاسکتا ہے عرف عام میں اس کو مصلیٰ کہتے ہیں، البتہ اگر مسجد والی شرائط اور باتیں موجود ہیں تو پھر یہ جماعت خانہ نہیں بلکہ مسجد ہے اگرچہ لوگ مصلیٰ ہی سے موسوم کریں کیونکہ دونوں کے احکام میں بہت واضح فرق ہے جیسا کہ مذکور ہوا۔

فتاویٰ شامی میں ہے:

(ویزول ملکہ عن المسجد والمصلیٰ) شمل مصلی الجنازة ومصلی العید قال بعضهم: یکون مسجداً حتی إذا مات لا یورث عنه وقال بعضهم: هذا فی مصلی الجنازة أما مصلی العید لا یکون مسجداً مطلقاً وإنما یعطى له حکم المسجد فی صحة الاقتداء بالإمام وإن کان منفصلاً عن الصفوف وفيما سوى ذلك فلیس له حکم المسجد، وقال بعضهم: یکون مسجداً حال أداء الصلاة لا غیر وهو والجبانة، سواء ویجنب هذا المكان عما یجنب عنه المساجد احتیاطاً خانیہ وإسعاف، والظاهر ترجیح الأول لأنه فی الخانیة یقدم الا شهر (قوله بالفعل) ای بالصلاة فیہ ففی شرح الملتقى انه یصیر مسجداً بلا خلاف...

قلت: وفی الذخیرة وبالصلاة بجماعة یقع التسلیم بلا خلاف حتی أنه إذا بنی مسجداً وأذن للناس بالصلاة فیہ جماعة فإنه یصیر مسجداً... قدمناه من أن المسجد لو کان مشاعاً لا یصح إجماعاً... وفی القهستانی: ولا بد من إفرازه أى تمييزه عن ملکہ من جمیع الوجوه فلو کان العلو مسجداً والسفل حوانیت أو بالعکس لا یزول ملکہ لتعلق حق العبد به کما فی الکافی... وإذا کان السرداب أو العلو لمصالح المسجد أو کانا وفقاً علیه صار مسجداً شربلالية... قال فی البحر: وحاصله أن شرط کونه مسجداً أن یکون سفله وعلوه مسجداً لینقطع حق العبد عنه لقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ﴾ (فتاویٰ الشامی: ۳۵۵/۴، سعید).

فتاویٰ قاضیخان میں ہے:

دار فیہا مسجد إن كانت الدار إذا غلقت كان للمسجد جماعة ممن كان فی الدار فهو فی حکم مسجد جماعة یثبت فیہ أحكام المسجد من حرمة البیع و حرمة الدخول للجنب إذا كانوا لا یمنعون الناس من الصلاة فیہ وإن كانت الدار إذا أغلقت لم یکن فیہا جماعة إذا فتح بابها كان لها جماعة فلیس هذا مسجد جماعة وإن كانوا لا یمنعون الناس عن الصلاة فیہ . (فتاویٰ قاضیخان: ۱/ ۶۸).

کفایت المفتی میں ہے:

مسجد کے احکام مختلف ہیں اسی طرح حالات بھی مختلف ہیں، مثلاً ایک حکم تو یہ ہے کہ جو مسجد باقاعدہ شرعیہ ایک مرتبہ مسجد ہو جائے وہ قیامت تک کے لئے مسجد ہے اس حکم کے ثبوت کے لئے ضروری ہے کہ جس زمین پر ابتداء یہ مسجد تعمیر ہوئی ہے یا وہ مالک زمین جس نے مسجد کے لئے وقف کی ہو اور اپنے مالکانہ حقوق اس سے بالکل ہٹائے ہو، پس کوئی ایسی مسجد جو غیر موقوفہ زمین پر تعمیر ہوئی ہو اس کے لئے حکم مذکور ثابت نہیں ہو سکتا مگر ہاں مجبوری کی وجہ سے ایسی زمین پر مسجد بنانا اور اس میں نماز پڑھنا اور جمعہ و جماعت قائم کرنا سب جائز اور موجب اجر و ثواب ہے۔۔۔ مگر احکام اس وقت جاری ہوں گے جبکہ وہ زمین مسجد کے لئے وقف ہو مشروط اجازت کی صورت میں مسجد کے جاری نہ ہوں گے۔ (کفایت المفتی: ۷/ ۴۷، کتاب الوقف)۔ واللہ اعلم۔

مسجد کے لیے کافر کا چندہ قبول کرنا:

سوال: کیا مسلمان کے لئے کافر سے مسجد مدرسہ اور مذہبی جلسوں کے لئے چندہ قبول کرنا جائز ہے:

الجواب: فتاویٰ رحیمیہ میں ہے:

مسجد مدرسہ کی عمارت کو نقصان ہوا تو امداد لینے کی گنجائش ہے۔ (فتاویٰ رحیمیہ: ۲/ ۱۵۷).

فتاویٰ محمودیہ میں ہے:

اگر ان کے نزدیک مسجد بنانا عبادت و ثواب ہے اور دوسرا کوئی مانع بھی نہیں تو ان کا روپیہ تعمیر مسجد میں لگانا

شرعاً درست ہے آیت میں عمارت سے مراد مسجد کی آبادی، تولیت اور انتظام ہے۔ (فتاویٰ محمودیہ/۱/۲۸۷)۔
عمدۃ القاری میں ہے:

ومن فوائد هذا الحديث جواز الاستعانة بأهل الصنعة فيما يشمل المسلمين نفعه...
(عمدة القاری: ۴۷۸/۳)۔

عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی غیر مسلم مسجد یا مدرسہ یا کسی اور دینی کام کے لئے چندہ دے اور نیت حصول ثواب کی ہو اور عبادت سمجھے تو شرعاً قبول کرنا اور اس کو استعمال کرنا درست ہے، بشرطیکہ کسی فتنہ کا اندیشہ نہ ہو اور احسان سمجھ کر نہ دیا ہو۔ واللہ اعلم۔

گمشدہ چیز کا مسجد میں اعلان کرنے کا حکم:

سوال: گمشدہ چیز کے لئے مسجد میں اعلان کرنا کیسا ہے؟

الجواب: گمشدہ چیز کا اعلان مسجد میں کرنا جائز نہیں ہے۔

ترمذی شریف میں ہے:

”عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: إذا رأيتم من ينشد ضالة فقولوا: لا ردّها الله

عليك“۔ (رواه الترمذی، رقم: ۱۳۲۱، وقال حسن غریب، وابن السنی، رقم: ۱۵۳، والحاکم، رقم: ۲۳۳۹، وقال: صحیح علی شرط مسلم، ووافقه الذہبی، ووالبیہقی، رقم: ۴۱۴۲)۔

در مختار میں ہے:

(ويكره إلى قوله وإنشاد ضالة) هي الشيء الضائع وإنشادها السؤال عنها وفي

حديث إذا رأيتم من ينشد ضالة في المسجد فقولوا: لا ردّها الله عليك. (الدر المختار: ۱/۶۶۰)۔

حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار میں ہے:

(ويكره إنشاد ضالة) لقوله عليه السلام فذكر الحديث المتقدم. (حاشية الطحطاوی:

۱ (۲۷۸)۔

آپ کے مسائل اور ان کا حل میں ہے:

مسجد میں گمشدہ چیز کی تلاش کے لئے اعلان کرنا جائز نہیں حدیث شریف میں اس کی سخت ممانعت آئی ہے، البتہ گمشدہ بچے کا اعلان انسانی جان کی اہمیت کے پیش نظر جائز ہے اور جو چیز مسجد میں ملی ہو اس کا اعلان جائز ہے نماز جنازہ کا اعلان بھی جائز ہے اس کے علاوہ اعلانات جائز نہیں ہے۔ (آپ کے مسائل اور ان حل ۱۴۳/۲)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

ذكر الفقيه في التنبيه حرمة المسجد خمسة عشر فقال: الخامس أن لا يطلب الضالة

فيه. (الفتاوى الهندية: ۵/۳۲۱)۔

مذکورہ بالا عبارات سے معلوم ہو گیا کہ گمشدہ چیز کا اعلان مکروہ ہے آپ کے مسائل اور ان کا حل میں عدم جواز کا قول ہے اور شامی اور طحاوی کے مطابق مکروہ ہے اور دونوں میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ مکروہ تحریمی اور ناجائز کا ایک ہی مطلب ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حرم قربانی کی رقم کو مسجد میں لگانے کا حکم:

سوال: قربانی کے جانور کی کھال کو بیچ دیا اور صدقہ کی نیت سے بیچ دیا تو وہ رقم مسجد میں خرچ ہو سکتی ہے

یا نہیں؟

الجواب: قربانی کے جانور کی کھال بیچ کر حاصل شدہ رقم کو مسجد میں صدقہ کی نیت سے دینا جائز نہیں

ہے، اس لئے کہ اس کا حکم زکوٰۃ کا ہے اور زکوٰۃ میں تملیک فقیر ضروری ہے اور مسجد بنفسہ فقیر نہیں ہے۔

در مختار میں ہے:

فإن بيع اللحم أو الجلد به أى بمستهلك أو بدرأهم تصدق بشئنه. (الدر المختار كتاب

الاضحية: ۶/۳۲۸، سعید)۔

(کتاب الہبة : والصدقة کالہبة لا تصح غیر مقبوضة). باب المصروف للزكاة

وجازت التطوعات من الصدقات وغلة الاوقاف لهم. (الدر المحتار، باب المصروف: ۲/۳۵۱، سعید).

ان عبارات سے معلوم ہوا کہ قیمت چرم قربانی میں صدقہ کرنا واجب ہے نیز اس میں تملیک بھی ضروری ہے کیونکہ یہ زکوٰۃ کی طرح ہے لہذا چرم قربانی کی قیمت کا مسجد میں لگانا جائز نہیں ہے۔

بعض افغانی علماء یہ فرماتے ہیں کہ ٹخن اس وقت واجب التصدق ہے جب تمول کی نیت سے فروخت کرے تو اس میں حبث و خرابی آتی ہے لیکن اگر بیعت تصدق ہو تو اس میں خرابی نہیں آئے گی، ہاں صدقہ کی نیت کی وجہ سے اس کو واجب التملیک فرماتے ہیں، نیز وہ حضرات فرماتے ہیں کہ یہ رقم زکوٰۃ و فطرانہ کی طرح نہیں ہے، بلکہ یہ گوشت کا بدل ہے اور گوشت میں تملیک ضروری نہیں، بلکہ گوشت کو خود بھی کھا سکتا ہے اور دوسروں کو بھی کھلا سکتا ہے، اور منی میں پہلے زمانہ میں ذبح کرنے کے بعد تھوڑا سا لیکر بقیہ کو چھوڑ دیتے تھے جو یقیناً تملیک نہیں ہے، اور صدیوں اس پر عمل ہوتا رہا، پرندے اور کتے گوشت کھاتے تھے یا سر جاتا تھا، تو اس کو کیوں خوانواہ زکوٰۃ کی طرح بنایا جائے، باقی فقہاء اس کو واجب التملیک اس لئے فرماتے ہیں کہ اس کی خرید و فروخت اور تجارت کا دروازہ نہ کھل جائے، اور تمول کا ذریعہ نہ بن جائے، الغرض یہ رقم نذر زکوٰۃ کی طرح نہیں، یہ رقم واجب التصدق بغیرہ ہے، اس لئے مسجد میں خرچ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی فجر اور عصر کی نماز کے بعد نذر رکی ہوئی نماز پڑھ لے یا طواف کی دو رکعتیں پڑھ لے تو یہ مکروہ ہے، حالانکہ واجبات کو فجر اور عصر کے بعد پڑھ سکتا ہے، اس لئے کہ یہ واجب بغیرہ ہے ”یعنی جس کا وجوب بندے کے فعل پر موقوف ہو“، نفل کے حکم میں ہے اس کا وجوب عارضی ہے کافی الدر الدلطواوی: ۱/۱۸۱۔ یا نفل کو فاسد کر دیا اور عصر اور فجر کے بعد پڑھ لی تو مکروہ ہے معلوم ہوا کہ عارضی وجوب اصلی نفل کے حکم میں ہے، یہاں بھی قربانی کا گوشت و پوست اصل کے اعتبار سے واجب التملیک نہیں، بلکہ نفلی صدقات کی طرح ہے غنی کو بھی دے سکتے ہیں، ہاں بیع کے بعد اس میں عارضی طور پر تملیک کا وجوب اس کی میت فاسدہ کی وجہ سے پیدا ہو گیا، لہذا جب فاسدیت نہیں ہے بلکہ اس کو صدقہ کی نیت سے بیچتا ہے تو اصل کے اعتبار سے چونکہ یہ نفلی صدقہ ہے لہذا مسجد میں اس کی قیمت کو خرچ کر سکتا ہے، بظاہر افغانی علماء کی بات دقیق ہے اور ان کے علاقہ کے اعتبار سے استحسان للضرورة کے درجہ میں بھی

ہے، لیکن چونکہ ہمارے اکابر دیوبند کا مسلک کتب فقہ کے ظاہر کے موافق ہے، لہذا ابندۂ عاجز کے خیال میں اگر صاحب قربانی کھال کو فروخت کرنے سے قبل پوری کھال مسجد کو دیدے اور مسجد کے متولی اس کو فروخت کر دے تو پھر اس کی قیمت مسجد پر خرچ ہو سکتی ہے، اور مسجد کھال کی مالک بن سکتی ہے، اور یہ وقف بھی نہیں لہذا اس کو مسجد و مدرسہ کی دوسری ضروریات پر خرچ کر سکتے ہیں۔

ملاحظہ ہو فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

ولو قال وهبت دارى للمسجد او اعطيتها له صبح ويكون تملكاً فيشترط التسليم
كما لو قال وقفت هذه المائة للمسجد يصح بطريق التملك اذا سلمه للقيم كذا فى
الفتاوى العتابة. (الفتاوى الهندية: ۲/۴۶۰).

شامی میں ہے:

لو غرس شجرة للمسجد فثمرتها للمسجد. (شامی: ۱/۶۶۱، سعید).

نیز حضرت مولانا شفیق احمد قاسمی صاحب کی تحقیق بھی یہی ہے کہ قربانی کی کھالوں کی نوعیت زکوٰۃ و صدقات واجبہ سے بالکل مختلف ہے، اس لئے کہ زکوٰۃ کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی، وجہ یہ ہے کہ قربانی کی کھال نہ تو نصاب کا جز ہے اور نہ فقیر کو دینا ضروری ہے، بلکہ خود بھی استعمال کر سکتے ہیں، صرف قیمت خود خرچ کرنا منع ہے، پھر اس میں ہاشمی اور غیر ہاشمی کی کوئی قید نہیں ہے، نیز صدقہ کے باوجود اس سے اپنا نفع منقطع کرنے کی بات بھی نہیں یعنی اگر کسی مسجد میں وقف کرنے کے بعد اس جائے نماز پر خود نماز پڑھ لے تو درست ہے۔ (مختص از زکوٰۃ اور مسئلہ تملیک، از حضرت مولانا شفیق احمد صاحب قاسمی استاذ دارالعلوم ندوۃ العلماء بکھنؤ مزید تفصیلی دلائل کے لئے ملاحظہ ہو ص ۱۵۱-۱۵۵).

نیز بعض علماء صدقہ واجبہ اور واجب التصدق میں بھی فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صدقہ واجبہ جیسے زکوٰۃ اور صدقہ الفطر میں تملیک ضروری ہے لیکن واجب التصدق میں فقیر کی تملیک ضروری نہیں بلکہ صرف اپنی ملکیت سے نکالنا کافی ہے جو مسجد کو دینے میں پایا گیا، اس لیے شامیؒ نے غنی ملقط کو ملی ہوئی رقم میت کے کفن دفن میں خرچ کرنے کو جائز لکھا ہے کیونکہ یہ رقم واجب التصدق ہے صدقہ واجبہ نہیں۔ (شامی: ۲/۳۳۸، سعید)۔

نیز حضرت تھانویؒ نے قبر پر لگے ہوئے ان پتھروں کے بارے میں جن کا مالک معلوم نہیں تحریر فرمایا ہے کہ وہ بحکم لفظ ہے اور لفظ کا حکم یہ ہے کہ کسی نیک کام میں صرف کر دیا جائے۔ (امداد الفتاویٰ: ۵۸۷/۲، بحوالہ فتاویٰ عثمانی: ۱۳۲/۳)۔

چونکہ یہ رقم بھی بغیر حبث کے واجب التصدق ہے اس لیے اس کا خرچ کرنا بھی مسجد میں جائز ہونا چاہئے۔ مسئلہ مذکورہ بالا کی مزید تفصیلات مع دلائل، جلد ششم، کتاب الاضحیہ کے تحت ذکر کی جائے گی، ان شاء اللہ تعالیٰ۔ واللہ اعلم۔

حیلہ شرعی سے زکوٰۃ کی رقم مسجد میں لگانے کا حکم:

سوال: کیا زکوٰۃ کا روپیہ مسجد میں حیلہ شرعی کر کے لگا سکتے ہیں یا نہیں؟

الجواب: سخت ضرورت کے وقت زکوٰۃ کا روپیہ شرعی حیلہ کر کے مسجد وغیرہ کی تعمیر میں لگا سکتے ہیں، لیکن عام طور پر چونکہ اس کی ضرورت نہیں ہوتی لہذا مسجد کو اللہ کی رقم سے بنانا چاہئے اور بلا ضرورت حیلوں اور تدبیروں کو اختیار نہیں کرنا چاہئے۔ فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

و كذلك من عليه الزكاة لو أراد صرفها إلى بناء المسجد أو القنطرة لا يجوز، فإن أراد الحيلة فالحيلة: أن يتصدق به المتولى على الفقراء ثم الفقراء يدفعونه إلى المتولى ثم المتولى يصرف إلى ذلك كذا في الذخيرة. (الفتاوى الهندية: ۴۷۳/۲)۔

درمختار میں ہے:

وحيلة التكفين بها التصديق على الفقير ثم هو يكفن فيكون الثواب لهما، وكذا في تعمير المسجد... الخ.

رد المحتار میں ہے:

(قوله وكذا) الإشارة إلى الحيلة . (الدر المختار مع رد المحتار: ۲/ ۲۷۱، سعید).

کفایت المفتی میں ہے:

سخت ضرورت کی حالت میں اس طرح حیلہ کر کے زکوٰۃ کی رقم مسجد میں خرچ کرنا جائز ہے کہ کسی مستحق زکوٰۃ کو وہ رقم بطور تملیک دے دی جائے اور وہ قبضہ کر کے اپنی طرف سے مسجد میں لگا دے یا کسی اور کام میں خرچ کر دے جس میں براہ راست زکوٰۃ نہ خرچ کی جاسکتی ہو۔ (کفایت المفتی ۴/ ۳۰۵).

فتاویٰ رحمیہ میں ہے:

اگر کوئی شخص حیلہ کرنے پر مجبور ہے اور اس نے زکوٰۃ کے حقدار کو بلا کچھ کہے مالک و مختار بنادیا پھر اس کو کارِ خیر میں خرچ کرنے کی ترغیب دی اور اس نے اس بات کو بخوشی منظور کر لیا تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ (فتاویٰ رحمیہ ۲/ ۸۷). واللہ تعالیٰ اعلم۔

خانہ کعبہ کے پتھر بطور تبرک لانے کا حکم:

سوال: خانہ کعبہ کی تعمیر جاری ہے بطور تبرک اس کے پتھر لانا درست ہے یا نہیں؟ جبکہ سعودی حکومت

بظاہر لے جانے پر خوش نہیں، کیا وہ پتھر وقف ہیں یا نہیں؟

الجواب: حرم کے پتھر اور حرم کی مٹی کو حرم سے باہر لے جانا درست ہے، البتہ خانہ کعبہ سے بطور تبرک

پتھر لانا درست نہیں ورنہ اندیشہ ہے کہ جاہل لوگ اس کے ٹکالے اور لے جانے کے لئے ٹوٹ پڑیں گے جس

سے بیت اللہ کی تعمیر کو شدید نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے، علاوہ ازیں وہ مال وقف ہے اور بلا اذن واقف (حکومت)

اس کا لینا شرعاً جائز نہیں، چونکہ آجکل کعبہ کی مرمت یا حرم کی مرمت کا کام ہو رہا ہے اور اس کے پتھروں کو حکومت

باہر بھیجتی ہے ان کے یہاں یہ کسی کام کے نہیں لہذا اس کو لے جانے میں کوئی حرج نہیں، الغرض اس کو لینے میں تعمیر

کو کوئی نقصان نہیں پہنچے گا، اور حکومت کا روکنا تبرکات کی وجہ سے ہے اس لئے اس کو لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

شامی میں ہے:

(تنبیہ) لا بأس بإخراج التراب والأحجار التي في الحرم، وكذا قيل في تراب البيت المعظم إذا كان قدراً يسيراً للتبرك به بحيث لا تفوت به عمارة المكان كذا في الظهيرية وصوب ابن وهبان المنع عن تراب البيت لنلا يتسلط عليه الجهال فيفضي إلى خراب البيت والعباد بالله تعالى، لأن القليل من الكثير كثير كذا في معين المفتي للمصنف (فتاوی الشامی: ۶۲۶/۲، سعید)۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

ولا بأس بإخراج حجارة الحرم وترا به إلى الحل عندنا وكذا إدخال تراب الحل إلى الحرم... ولا يجوز أخذ شيء من طيب الكعبة لا للتبرك ولا لغيره ومن أخذ شيئاً منه لزمه رده إليها فإن أراد التبرك أتى بطيب من عنده فمسحه بها ثم أخذه كذا في السراج الوهاج (الفتاویٰ الهندیة: ۱/۲۶۴)۔ واللہ اعلم۔

مسجد یا مدرسہ کا پانی گھر لے جانے کا حکم:

سوال: مسجد یا مدرسہ کا پانی گھر لے جانے کا کیا حکم ہے احسن الفتاویٰ میں ناجائز لکھا ہے اس کی کیا

حیثیت ہے؟

الجواب: مسجد یا مدرسہ کا پانی گھر لے جانا اس وقت جائز ہے جبکہ واقفین نے اسے رفاه عام کے لئے لگایا ہو اور محلہ والوں کو پانی بھرنے کی اجازت دی ہو اور اگر واقفین نے اس کو مسجد ہی کے لئے مخصوص کیا ہو تو لے جانا درست نہیں، اور اگر اجازت ہو تو درست ہے عام طور پر مسجد کے کنویں سے لوگ پانی لے جاتے ہیں اور واقفین اس کی نیت کرتے ہیں اسی طرح جو باہر کا آتا ہے اس میں بھی بقدر ضرورت لے جانے کی اجازت ہوتی ہے۔

احسن الفتاویٰ میں ہے:

غسل خانہ اگر حدود مسجد میں ہے تو عام لوگوں کے لئے اس کا استعمال جائز نہیں، صرف امام، مؤذن اور خدمت مسجد سے متعلقہ افراد ہی اسے استعمال کر سکتے ہیں اور اگر ضروریات مسجد کے لئے زمین کا وقف تام ہونے سے پہلے رفاہ عام کے لئے لگایا گیا ہے تو ہر شخص کو پانی لے جانے کی اجازت ہے بشرطیکہ مسجد کی تلویت نہ ہو اور اس سے نمازیوں کو تشویش اور ایذا نہ ہو۔ (احسن الفتاویٰ: ۶/۲۳۷)۔

فتاویٰ رحیمیہ میں ہے:

ٹنکی کا پانی مسجد کے لئے مخصوص ہے محلہ والوں کو پانی بھرنے کی اجازت دینا صحیح نہیں ہے باعث نزاع بھی ہے۔ (فتاویٰ رحیمیہ: ۶/۹۰)۔

فتاویٰ محمودیہ میں ہے:

اگر مسجد میں کنواں یا تل لگا ہوا ہو تو اس کنویں سے پانی فقط وضو برائے نماز نمازی ہی کام میں لا سکتے ہیں یا دیگر آدمی محلہ کے باشندے خرچہ ضروری میں کام میں لا سکتے ہیں؟

ایسے کنویں کا پانی علاوہ نماز دوسرے کام میں لانا بھی درست ہے، لیکن احتیاط ضروری ہے یعنی وہ کنواں اگر مسجد کے فرش پر ہے تو اس کا خیال کرنا چاہئے کہ مسجد کا فرش نجاست سے ملوث نہ ہو، نیز مسجد کے ڈول رسی کا استعمال درست نہیں، اگر ڈول رسی دینے والے نے عام اجازت دی ہو تو درست ہے اور مسجد کے تل کو اتنا زیادہ اور زور سے استعمال نہ کیا جائے کہ جلد خراب ہو جائے اور اگر مسجد کی آمدنی سے لگایا ہے تو ضروریات نماز کے علاوہ استعمال نہ کیا جائے۔ (فتاویٰ محمودیہ: ۶/۱۶۰)۔

نیز ایک مقام پر ہے۔

اس تل سے اہل محلہ کو پانی لینا درست ہے مگر احتیاط سے استعمال کریں اگر خراب ہو جائے تو اس کی اصلاح بھی کرادیا کریں، یہ بات نہ ہو کہ پانی تو اہل محلہ بھریں اور مرمت مسجد کے ذمہ ہے۔ (فتاویٰ محمودیہ: ۱۵/۱۷۸)۔

امداد الفتاویٰ میں ہے:

سوال: مسجد کے متولی صاحب مسجد کے کنویں کو احتیاط اور طہارت کی وجہ سے نمازیوں کے لئے مخصوص

کرتے ہیں عام محلہ والوں کو اپنے گھروں پر لے جانے کی اجازت نہیں ہے عوام پانی کے جو برتن لاتے ہیں ان کو توڑ پھوڑ ڈالتے ہیں شرعی حکم سے مطلع فرمائیں؟

جواب: مسجد کی تنظیف و تطہیر کے لئے منع کرنا جائز ہے جب کہ قریب میں ایسا دوسرا کنواں یا پانی کا ایسا نظم ہو جس سے عوام کی حاجت پوری ہو سکے اور اگر دوسرا کنواں یا پانی کا نظم نہ ہو تو منع کرنا حرام ہے، اور گھڑے پھوڑ دینا ظلم اور حرام ہے۔ (امداد الفتاویٰ: ۱۵/۲)۔

بزازیہ میں ہے:

وحمل ماء السقاية إلى أهله إن كان ماذوناً للحمل يجوز وإلا فلا. (الفتاوى البزازية: ۳۷۲/۶)۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

ويجوز أن يحمل ماء السقاية إلى بيته ليشرب أهله كذا في قاضي خان. (الفتاوى الهندية:

۳۰۶/۳)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

چندہ کی رقم سے ہیٹریا گرم پانی کا انتظام کرنا:

سوال: اگر مسجد میں سخت سردی میں نماز ہو تو وقف کی رقم سے مسجد گرم کرنے کے لئے ہیٹریا گرم پانی کا

انتظام کیا جائے تو درست یا نہیں؟

الجواب: فتاویٰ قاضی خان میں ہے:

مسجد له مستغلات و اوقاف اراد المتولى ان يشتري من غلة الوقف للمسجد دهنًا او حصيراً او حشيشاً او اجراً وجصاً لفرش المسجد او حصى قالوا ان وسع الواقف ذلك للقيم وقال تفعل ماترى من مصلحة المسجد كان له ان يشتري للمسجد ما شاء . وان لم يو سع ذلك ولكنه وقف لبناء المسجد وعمارة المسجد ليس للقيم ان يشتري ما ذكرنا لان هذا ليس من العمارة ولا من البناء وان لم يعرف شرط الواقف فى ذلك ينظر هذا القيم الى

من كان قبله فان كانوا يشترون من اوقاف المسجد الدهن والحصير والحشيش والا جر وما ذكرنا كان للقيم ان يفعل ذلك والا فلا. (فتاویٰ قاضی جان ۲/۲۹۷)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

والأصح ما قال الامام ظهير الدين ان الوقف على عمارة المسجد وعلى مصالح المسجد سواء كذا في فتح القدير. (الفتاویٰ الہندیۃ: ۲/۴۶۲).

فتاویٰ رحیمیہ میں ہے:

مسجد کے روپے سے خریدے ہوئے کوئلے سے صبح کو پانی گرم کیا جاتا ہے اس سے وضوء کرنا کیسا ہے؟

جواب: وقف کے روپے کوئلے کے لئے ہوں اور وقف نامہ سے اس کی اجازت معلوم ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں۔

(فتاویٰ رحیمیہ: ۲/۲۳۷).

مذکورہ بالا عبارات سے معلوم ہوا جو اشیاء مصالح مسجد میں داخل ہیں ان پر مسجد کے چندہ کی رقم لگانا جائز ہے ہاں اگر چندہ دیتے وقت یہ تصریح کر دے کہ اس کی رقم صرف عمارت و بناء مسجد ہی پر لگائی جائے تو بعض حضرات کے ہاں اس کو دوسرے مصرف پر خرچ کرنا جائز نہیں ہوگا لیکن اصح قول یہ ہے کہ وقف علی عمارۃ المسجد اور وقف علی مصالح المسجد دونوں حکم میں برابر اور یکساں ہیں یعنی ایک کی رقم دوسرے میں خرچ کرنا جائز ہوگا جیسا کہ فتاویٰ ہندیہ میں بحوالہ فتح القدیر مذکور ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

امام یا استاذ کے متولی بننے کا حکم:

سوال: وہ امام یا استاذ جسے فنڈ سے تنخواہ ملتی ہو وہ مسجد کا متولی بن سکتا ہے یا نہیں؟

الجواب: مسجد کا متولی ہر اس آدمی کو بنایا جاسکتا ہے جو دیندار، امانت دار اور مسائل وقف کا جاننے والا ہو اور یہ صفات عموماً ائمہ مساجد میں بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں رہا یہ مسئلہ کہ وہ امام مسجد فنڈ سے تنخواہ لیتا ہے تو مسجد فنڈ سے تنخواہ لینا متولی مسجد بننے سے مانع نہیں ہے۔ اس لئے کہ اسے امامت اور پڑھائی کی تنخواہ دی جاتی ہے نہ کہ

متولی مسجد ہونے کی، اور اگر بالفرض کوئی مفت میں متولی بننے کو تیار نہ ہو تو جو بھی کما حقہ خدمت انجام دے اس پر اُسے مناسب مشاہرہ طے کر کے دینا درست ہوگا، چاہے مسجد کا امام ہی کیوں نہ ہو۔
فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

سئل الفقہ ابو القاسم عن قیم مسجد جعله القاضی قیما علی غلاتها وجعل له شیئاً معلوماً یاخذ کل سنة حل له الاخذ ان کان مقدارا اجر مثله کذا فی المحيط. (فتاویٰ ہندیہ ۲/ ۴۶۱)۔

نیز امام یا استاذ کے لئے متولی یا ممبر نہ بننے کی وجہ کیا ہے جب عام دنیا دار فاسق و فاجر لوگ متولی بن سکتے ہیں تو امام اور استاذ کے متولی یا ممبر بننے کا سوال عجیب لگتا ہے۔ واللہ اعلم۔

اوپر کی منزل کرائے پر دیکر پختی وقف کرنے کا حکم:

سوال: میں دو منزلہ مکان کا مالک ہوں، اوپر کی منزل کرائے پر دی ہے لوگ اس میں رہتے ہیں اس میں بیت الخلاء وغیرہ تمام گھریلوں لوازمات ہیں اور ان کے پاس ٹی وی بھی ہے تو میرے لئے جائز ہوگا کہ میں نیچے کی منزل مسجد کے لئے وقف کر دوں اور اوپر کی منزل اپنے حال پر رہے کیا یہ وقف صحیح ہو جائے گا؟

الجواب: اس صورت میں پختی کا وقف صحیح نہیں ہوگا۔

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب فرماتے ہیں:

اگر کوئی مسجد اس طرح بنائی ہو کہ نیچے دکانیں یا تہ خانہ وغیرہ بنا کر ان کی چھت پر مسجد کا صحن یا مسجد کی کوئی عمارت ہے تو یہ اس شرط پر جائز ہے کہ نیچے دکانیں مسجد کی طرح وقف ہوں اور ان کی آمدنی مسجد کے مصالح میں صرف ہو اور اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ مسجد کی چھت پر کوئی مکان بغرض مصالح مسجد بنایا جائے، ان دونوں صورتوں میں اس مسجد کی مسجدیت میں کوئی خلل نہ آئے گا۔ (جواہر الفقہ، جلد سوم، ص ۱۲۳)۔

در مختار میں ہے:

وإذا جعل تحته سرداباً لمصالحه أى المسجد جاز كمسجد القدس ولو جعل لغيرها أو جعل فوقه بيتاً وجعل باب المسجد الى الطريق وعزله عن ملكه لا يكون مسجداً وله بيعه ويورث عنه.

وفى رد المحتار: ظاهره انه لا فرق ان يكون البيت للمسجد اولا الا انه يؤخذ من التعليل ان محل عدم كونه مسجداً فيما اذا لم يكن وقفاً على مصالح المسجد وبه صرح فى الاسعاف فقال: واذا كان السرداب او العلو لمصالح المسجد او كانا وقفاً عليه صار مسجداً. قال فى البحر وحاصله ان شرط كونه مسجداً ان يكون سفله وعلوه مسجداً لينقطع حق العبد عنه لقوله تعالى ﴿وان المساجد لله﴾. (الدر المختار مع رد المحتار: ۳۵۷/۴).

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

ومن جعل مسجداً تحته سرداب او فوقه بيت وجعل باب المسجد الى الطريق وعزله فله ان يبيعه وان مات يورث عنه ولو كان السرداب لمصالح المسجد جاز كما فى مسجد بيت المقدس كذا فى الهداية. (الفتاوى الهندية: ۴۵۵/۲).

فتاویٰ محمودیہ میں ہے:

جس جگہ مسجد بنائی وہ نیچے اوپر سب مسجد ہی ہوتی ہے۔ وہاں کوئی ایسا کام جو احترام مسجد کے خلاف ہو وہ ممنوع ہے، مسجد کے بالائی حصے یا تختائی حصے کو کسی جگہ سے بھی حق العبد نہیں ہونا چاہئے... وکفرہ تحریماً الوضوء فوقه والبول والتغوط لانه مسجد الى عنان السماء. (در مختار)... قوله الى عنان السماء بفتح العين وكذا الى تحت الثرى ولو جعل تحته سرداباً لمصالحه جاز. (فتاویٰ الشامی: ۶۵۶/۱، سعید).

احسن الفتاویٰ میں ہے:

قال فى التنوير واذا جعل تحته سرداباً لمصالحه أى المسجد جاز كمسجد القدس (رد المحتار) وقال الرافعى: (قول الصنف لمصالحه) ليس بقيد بل الحكم كذلك اذا كان

ينتفع به عامة المسلمين على ما افاده في غاية البيان حيث قال: اورد الفقيه ابو الليث سوالاً وجواباً فقال: فان قيل: أليس مسجد بيت المقدس تحته مجتمع الماء والناس ينتفعون به قيل: اذا كان تحته شئ ينتفع به عامة المسلمين يجوز لانه اذا انتفع به عامتهم صار ذالك لله تعالى أيضاً. (احسن الفتاوى: ۶/۴۴۳)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسجد کے جوتے کے ڈبے کرائے پر رکھنا:

سوال: مسجدوں میں جوتوں کے لئے ڈبے رکھتے ہیں، ان کا کرایہ پر لینا جائز ہے یا نہیں؟ اگر یہ وقف ہو تو پھر سب کے لئے برابر ہونا چاہئے؟

الجواب: فتاویٰ محمودیہ میں ہے:

وہ کرہ اگر امام کے رہنے اور تعلیم دینے کے لئے بنایا گیا تھا تو اس کو کرایہ دینا درست نہیں اور اگر کرائے کے لئے بنایا گیا تھا تو کرایہ پر دینا اور کرایہ وصول کرنا درست ہے۔ (فتاویٰ محمودیہ: ۱۱/۳۱۸)۔
بزازیہ میں ہے:

واذا آجر الموقوف عليه الوقف ان كان كل الاجر له بأن لم يكن له شريك ولم يكن الوقف محتاجاً الى العمارة جاز في الدور والحوانیت. (بزازیہ ۶/۲۸۵)
در مختار میں ہے:

ولم تزد في الاوقاف على ثلاث سنين في الضياع وعلى سنة في غيرها كما مر في بابہ والحيلة أن يقعد عقوداً متفرقة كل عقد سنة بكذا، فيلزم العقد الاول لانه ناجز لا الباقي لانه مضاف وللمتولى فسخره خانيه... (الدر المختار: ۶/۶)۔
رد المختار میں ہے:

قال في الاسعاف: ولو استثنى في كتاب وقفه فقال لاتؤجر اكثر من سنة الا اذا كان

انفع للفقراء فحينئذ يجوز ايجارها اذا رأى ذلك خيراً من غير رفع الى القاضي للاذن له منه فيه... والظاهر انه لو أذن في ذلك للمتولى صح فافهم. (رد المحتار: ۷/۶).

رد المحتار میں دوسری جگہ پر ہے:

(قوله فلم يزد القيم الخ) یعنی اذا شرط الواقف أن لا يؤجر أكثر من سنة... وان لم يشترط الواقف للقيم ذلك بلا اذن القاضي كما في المنح عن الخانية... (قوله للقيم اي فيما اذا كان الوقف على الفقراء، ومثله الوقف على المسجد. (رد المحتار: ۴/۴۰۰).

ان عبارات سے معلوم ہوا کہ ایسا کرنا درست ہے کیونکہ وہ ڈبے اسی لئے بنائے گئے ہیں تاکہ مصلیوں کو کرایہ پر دیں گے لہذا یہ درست ہے، اور وقف کی اشیاء کو کرایہ پر دینا جائز ہے اگرچہ سب کا حق ہے کیونکہ وہ کرایہ کے پیسے وقف پر ہی خرچ ہوں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسجد کی موقوفہ جائیداد فروخت کرنے کا حکم:

سوال: مسجد کی چند وقف کردہ جائیداد ہیں مسجد کے سرپرست حضرات میں سے کسی نے ان جائیداد سے کچھ حصہ دوسروں کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا اب شریعت کی نگاہ میں اس کا کیا حکم ہے بیان فرمائیں؟

الجواب: مسجد کی موقوفہ زمین بیچنے کا اختیار کسی کو نہیں ہے، مذکورہ سرپرست نے اسے بیچ کر خلاف شریعت کام کیا ہے جو کہ جائز نہیں تھا مالا حظہ ہو:

بخاری شریف میں ہے:

”عن ابن عمر رضی اللہ عنہ ان عمر رضی اللہ عنہ تصدق بمال له على عهد رسول الله ﷺ وكان يقال له ثمنغ وكان نخلا فقال عمر رضی اللہ عنہ يا رسول الله انى استفدت مالاً وهو عندى نفيس فاردت ان اتصدق به فقال النبي ﷺ تصدق باصله لا يباع ولا يوهب ولا يورث ولكن ينفق ثمره الخ.

(زواہ البخاری: ۱/۳۸۷/۲۶۸۳).

وفی الهدایہ: قال واذا صح الوقف لم یجز بیعہ ولا تملیکہ الخ. (الهدایہ: ۲/۶۴۰)

وفی الشامی: فاذا تم ولزم لا یملک ولا یملک ولا یعار ولا یرهن قوله لا یملک ای لا یكون مملوکاً لصاحبه ولا یملک ای لا یقبل التملیک لغيره بالبیع ونحوه لاستحالة تملیک الخارج عن ملکہ. (فتاوی الشامی: ۴/۳۵۱).

وفی الفتاوی الہندیہ: وفی الفتاوی النسفیة سئل عن اهل المحلة باعوا وقف المسجد لاجل عمارة المسجد قال لا یجوز بامر القاضی وغیره کذا فی الذخیرة. (الفتاوی الہندیہ: ۲/۴۶۳).

فتاویٰ رحمیہ میں ہے:

موقوفہ زمین سے کچھ بھی نفع حاصل ہو سکتا ہوا سے فروخت کرنے کی شرعاً اجازت نہیں ہے۔ بحوالہ شامی۔ (فتاویٰ رحمیہ: ۶/۷۳).

امداد الفتاویٰ میں ہے:

اگر وہ شئی اترنم جائیداد غیر منقول ہے جو مسجد کے لئے وقف ہے تو اس کا بیچنا کسی طرح جائز نہیں۔ بحوالہ عالمگیری۔ (امداد الفتاویٰ: ۲/۷۱۷).

فتاویٰ محمودیہ میں ہے:

جو مکان مسجد کے لئے وقف ہو اس کو فروخت کرنے کے لئے سنی سینزل وقف بورڈ کی اجازت کافی نہیں وقف شدہ مکان کی بیع کا حق نہیں، متولی صاحب سے مطالبہ کیا جائے کہ اس کو کیوں فروخت کیا، یہ تو فروخت کے قابل نہیں ہے، اور بیع کو فتح کر کے حسب سابق مکان کو وقف قرار دیا جائے۔

فتاویٰ محمودیہ میں دوسری جگہ ہے:

جو زمین وقف کی جاتی ہے اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ بعینہ یہ زمین باقی رہے اور اس کے منافع کو اللہ کی راہ میں خرچ کیا جائے وہ زمین تجارت کے لئے نہیں دی جاتی ہے لہذا اس کا فروخت کرنا اور زیادہ آمدنی کی زمین حاصل کرنا جائز نہیں الا یہ کہ موقوفہ زمین سے انتفاع ہی ختم ہو جائے تو اس کا حکم دوسرا ہے، اس کے عوض دوسری

زمین خرید کر اس کی جگہ وقف کرنا درست ہے۔ (فتاویٰ محمودیہ ۱۵/۱۷۵)۔

مذکورہ عبارات فقہیہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مسجد کی وقف کردہ جائیداد کو فروخت کرنا کسی طرح شرعاً درست نہیں چاہے سب حضرات اجازت دیں یا اجازت نہ دیں اور صورت مسئلہ میں زمین فروخت کر دی ہے تب بھی خریدار اس کا مالک نہیں بناس کو واپس کر دیا جائے اور مسجد ہی کے لئے وقف کر دیا جائے۔ اگر واپسی قانوناً ممکن ہو تو اس رقم سے مسجد کے لئے دوسری جگہ خرید لی جائے اور اس کو مسجد کے مصالحوں پر خرچ کر لیا کرے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسجد کے اوپر کمرہ اور نیچے بیت الخلاء بنانے کا حکم:

سوال: مسجد کے اوپر کے حصہ میں امام و مؤذن کے لئے کمرہ اور نیچے کے حصہ میں بیت الخلاء بنانا جائز ہے یا نہیں؟ کیا یہ مسجد کے تابع اور اسی کے حکم میں ہو گا یا نہیں؟

الجواب: مسجد کی ابتدائی (پہلی) تعمیر کے وقت بانی مسجد نیت کر کے مسجد کے اوپر کے حصے میں امام و مؤذن کے لئے کمرے اور نیچے حصے میں عوام کے مفاد کے لئے بیت الخلاء بنادیں تو اس کی گنجائش ہے بنا سکتے ہیں اور یہ شرعاً مسجد سے خارج رہیں گے۔ مگر جب ایک بار مسجد بن گئی اور ابتدائی تعمیر کے وقت یہ چیزیں شامل نہیں ہوئیں تو مسجد کے اوپر کا حصہ آسمان تک اور مسجد کے نیچے کا حصہ تحت الارضی تک مسجد کے تابع ہو گیا اور اس کے حکم میں ہو چکا۔ اب اس کا کوئی حصہ مسجد سے خارج نہیں کیا جا سکتا۔ اور نہ ہی اس جگہ کمرے وغیرہ بنانا درست ہے بلکہ اس جگہ کا احترام مسجد جیسا ہے۔

درمختار مع رد المحتار میں ہے:

”وإذا جعل تحته سرداباً لمصالحه) ای المسجد جاز كمسجد القدس (فروع)

لو بنى فوقه بيتاً للامام لا يضر لانه من المصالح اما لو تمت المسجدية ثم اراد

البناء منع (قوله اما لو تمت المسجدية) ای بالقول على المفتي به او بالصلاة فيه

على قولهما وعبرة التارخانية وان كان حين بناء خلى بينه وبين الناس ثم جاء

بعد ذلك يبنى لا يترك.“ (الدرمع ردالمحتار: ۴/۳۵۷، ۳۵۸)

وفيهما أيضاً في كتاب الصلاة تحت أحكام المسجد :

وكره تحريماً الوطء فوقه والبول والتغوط لانه مسجد إلى عنان السماء.

(قوله الى عنان السماء) وكذا إلى تحت الثرى كما في البيرى عن الاسييجانى، بقى

لو جعل الواقف تحته بيتاً للخلاء هل يجوز كما في مسجد محلة الشحم في دمشق؟ لم اره

صريحاً نعم سيأتى متناً في كتاب الوقف انه لو جعل تحته سرداباً بالمصالحة جاز تأمل.“

(الدرمع ردالمحتار: ۱/۶۵۶).

تقریرات رافعی میں ہے:

(قوله لم اره صريحاً نعم سيأتى متناً الخ) الظاهر عدم الجواز وما يأتى متناً لا يفيد

الجواز لان بيت الخلاء ليس من مصالحه على ان الظاهر عدم صحة جعله مسجداً بجعل

بيت الخلاء تحته كما يأتى انه لو جعل سقاية اسفله لا يكون مسجداً فكذا بيت الخلاء

لانهما ليسا من المصالح تأمل ثم رأيت في غاية البيان ما يفيد الجواز كما يأتى نقل عبارتها

في كتاب الوقف من احكام المسجد. (تقريرات الرافعى: ۱/۸۵).

وفي كتاب الوقف.

” قال اورد الفقيه ابو الليث سؤالاً وجواباً فقال فان قيل اليس مسجد بيت المقدس

تحته مجتمع الماء والناس ينتفعون به قيل اذا كان تحته شئ ينتفع به عامة المسلمين يجوز

لانه اذا انتفع به عامتهم صار ذلك لله تعالى ايضاً. يعلم حكم كثير من مساجد مصر التي

تحته صهاريج ونحوها.“ (تقريرات الرافعى: ۴/۸۰، كتاب الوقف، سعيد).

مزید ملاحظہ ہو: (جواہر الفقہ، جلد سوم، ص ۱۲۳، ۱۲۴، وفتاویٰ رحیمیہ: ۹/۹۳، ط: کراچی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسجد و مدرسہ کے متولی میں مطلوبہ صفات:

سوال: مسجد اور مدرسہ کے متولی کیسے ہونے چاہئیں؟

الجواب: فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

”الصالح للنظر من لم يسأل الولاية للوقف وليس فيه فسق يعرف هكذا في فتح
القدیر وفي الاسعاف: لا يولی إلا امین قادر بنفسه او بنائیه ویستوی فیہ الذکر
والانثی، ویشترط للصحة بلوغه وعقله کذا فی البحر الرائق.“ (الفتاویٰ الہندیہ:
۴/۸۰۷).

فتاویٰ ابن تیمیہ میں ہے:

”ولا يجوز تولية الفاسق مع إمكان تولية البر.“ (فتاویٰ ابن تیمیہ: ۲۳/۳۴۱).

فتاویٰ محمودیہ میں ہے:

”متولی ایسے آدمی کو بنایا جائے جو امین ہو (خائن نہ ہو) دیندار ہو (بے دین نہ ہو) انتظام و وقف کی
اہلیت اور اس سے دلچسپی رکھتا ہو — ابتدائی کسی فاسق غیر مدین کو متولی بنانا گناہ ہے۔“ (فتاویٰ محمودیہ:
۱۲/۲۸۳).

فتاویٰ رحیمیہ میں ہے:

”مسجد کا متولی عالم باعمل ہو عالم نہ ہو تو دیندار اور دیانت دار تو ضرور ہو۔ غیر عالم فاسق کو متولی بنانا ناجائز
ہے۔ خدا پاک فرماتے ہیں ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنِ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ مذکورہ آیت کی
تفسیر میں مولانا ابوالکلام آزاد تحریر فرماتے ہیں۔ نیز یہ حقیقت بھی واضح کر دی کہ خدا پاک کی عبادت گاہ
کی تولیت کا حق متقی مسلمان کو پہنچتا ہے اور وہی اسے آباد رکھنے والے ہو سکتے ہیں۔ یہاں سے یہ بات
معلوم ہو گئی کہ فاسق و فاجر آدمی مساجد کا متولی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ دونوں کے درمیان کوئی مناسبت باقی
نہیں رہتی۔ بلکہ متضاد باتیں جمع ہو جاتی ہیں وہ یہ کہ مساجد خدا پرستی کا مقام ہیں اور متولی خدا پرستی سے

نفور۔“ ترجمان القرآن (فتاویٰ رحیمہ: ۱۶۶، ۱۶۷/۳)۔

خلاصہ کلام یہ کہ متولی عالم باعمل ہونا چاہئے۔ اگر ایسا میسر نہ آ سکے تو صوم و صلوٰۃ کا پابند، امانت دار مسائل وقف کو جاننے والا، خوش اخلاق، رحم دل، منصف مزاج، علم دوست اور اہل علم کی تعظیم کرنے والا جس میں یہ صفات زیادہ ہوں اسی کو متولی بنانا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسجد کے چندہ سے مدرسہ کے مدرسین کو تنخواہ دینا:

سوال: کیا فرماتے ہیں علماء کرام اس مسئلہ میں کہ ہمارے ہاں وینڈا میں ہر ایک دکان سے ماہانہ سو ریٹڈ مسجد کے نام سے جمع کیا جاتا ہے تو کیا اس رقم سے مدرسہ میں پڑھانے والے اساتذہ کو تنخواہ دی جاسکتی ہے؟ شرعی حکم بیان فرما کر رہنمائی فرمائیں؟

الجواب: جو رقم مسجد کے لئے جمع کی جاتی ہے اس میں سے مدرسہ کے مدرسین کی تنخواہیں دینا درست نہیں ہے ہاں جن حضرات سے چندہ وصول کیا جاتا ہے ان کے پاس ایک تحریر بھیج دیں کہ آپ کا چندہ مسجد کے علاوہ مدرسہ اور اس کے مدرسین پر بھی خرچ کیا جائے گا۔ اس پر وہ دستخط کر دیں یا زبانی اُن سے بات کر لی جائے یا مسجد میں اعلان کر دیا جائے پھر اس رقم کو مسجد کے علاوہ مدرسہ میں خرچ کر سکتے ہیں۔ اگر اب تک بغیر اجازت کے خرچ کیا ہو تو دینے والوں کی اجازت سے وہ خرچ کرنا بھی اللہ تعالیٰ قبول فرمائیں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسجد کے نام کی تبدیلی اور چندہ کو ممبری کے ساتھ مشروط کرنا:

سوال: چند سال پہلے عوام کی امداد اور چندے سے (Cyreldene) میں ایک مکان خریدا گیا تھا اور وہ مکان جماعت خانہ اور مدرسہ میں تبدیل کر دیا گیا تھا اور تبرکات اس کا نام مسجد امدادیہ رکھا گیا۔ چونکہ ہمارا تعلق خانقاہ شیخ زکریا سے ہے اس لئے ہم نے اپنے آپ کو جماعت خانہ و مدرسہ کے مدرسہ تعلیم الدین کے تابع بنالیا جو کہ حضرت

حافظ عبدالرحمن میاں صاحب دامت برکاتہم کی نگرانی میں ہے۔ پھر ہم نے جماعت خانہ و مدرسہ کے لئے ضوابط بنائے اور مسجد کمیٹی نمازیوں اور اہل محلہ سے بنائی گئی۔ ہمارے اس جماعت خانہ میں اصلاحی اور تبلیغی پروگرام ہوتے رہتے ہیں اور وقتاً فوقتاً جماعتیں بھی آتی رہتی ہیں اور جماعت خانہ میں قیام کرتی ہیں۔ ہمارے ہاں محلے میں مسلمانوں کی تعداد بڑھ رہی ہے اس لئے جماعت خانہ چھوٹا ہونے لگا۔ اس لئے ہمارا ارادہ ہوا کہ اس جگہ ایک نئی مسجد اور مدرسہ بنائیں۔ اس سلسلہ میں ہم نے چندہ شروع کیا بعض لوگوں کو اس سلسلہ میں اشکالات ہیں جنہیں ہم دور کرنا چاہتے ہیں۔

(۱) بعض لوگ کہتے ہیں کہ مسجد کا نام تبدیل کیا جائے مثلاً (Cyreledene) مسلم جماعت اسی طرح اس کے ضوابط کو بھی تبدیل کیا جائے۔ کیا پرانے ضوابط اور نام کا رکھنا بہتر ہوگا یا اس کو تبدیل کیا جائے۔

(۲) چونکہ ہمارا تعلق خانقاہ زکریا سے ہے کیا اس وجہ سے ہماری مسجد و مدرسہ کسی اور مدرسہ و مسجد سے الگ ہیں یا دونوں برابر کی حیثیت رکھتے ہیں۔

(۳) بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ہم چندہ والوں سے اظہار کریں کہ ہمارا تعلق خانقاہ زکریا سے ہے ورنہ چندہ جائز نہیں۔ اور نہ عوام کو چندہ دینا چاہئے۔ اس کا شرعی حکم کیا ہے۔

(۴) بعض لوگ کہتے ہیں کہ وہ چندہ اس شرط پر دیں گے کہ ان کو مسجد کمیٹی میں شامل کیا جائے ورنہ وہ چندہ نہیں دیں گے اس کا شرعی حکم کیا ہے؟

(۵) جب ہمارے ہاں سب کو پروگرام رکھنے کی اجازت ہے اور سب کو مسجد میں آنے کی اجازت ہے تو پھر اس وجہ سے مخالفت کرنا اس پروجیکٹ کی کہ وہ ممبر کمیٹی نہیں کیا یہ جائز ہے؟

الجواب: (۱) اگر مسجد کمیٹی کے سب ممبر یا اکثریت نام کی تبدیلی چاہتی ہو تو نام تبدیل کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ لیکن پرانا نام مسجد تعلیم الدین اچھا نام ہے اور اس میں نیک فالی بھی ہے۔ لہذا میرے خیال میں اس نام کو برقرار رکھنا بہتر ہے۔

(۲) سب مساجد مسجد ہونے میں برابر ہیں ہاں اگر کسی مسجد میں ذکر و اذکار کی مجلس چلتی ہو تو اس کا نام یا اس کے نام کے ساتھ خانقاہی مسجد کا الحاق کر سکتے ہیں۔ تاکہ خانقاہی کاموں کی نشاندہی ہو سکے لیکن ضروری نہیں۔

(۳) چندہ لیتے وقت اتنا بتانا ضروری ہے کہ فلاں علاقے میں مسجد بن رہی ہے۔ لیکن اس کا تعلق فلاں خانقاہ سے ہے اس کا بتانا ضروری نہیں۔ ہاں دیوبندی مسلک سے تعلق بتانا کافی ہے۔ ہاں اگر کسی نے تفصیلات پوچھ لیں تو وہ بتادی جائیں اور ان میں غلط بیانی نہ کریں۔

(۴) یہ تو کمیٹی والے حضرات کی رائے پر موقوف ہے اگر وہ کسی کو کمیٹی یا ممبر بنانا مصلحت کے خلاف سمجھتے ہوں تو ایسے شخص کو ممبر نہ بنائیں اور اس سے چندہ بھی نہ لیں۔ اور اگر کسی کو مفید سمجھتے ہوں تو اس کے چندے کو قبول کر کے اس کو ممبر بنادیں لیکن کسی صاحب کو کمیٹی ممبر بننے پر اصرار نہیں کرنا چاہئے۔ اصل کام تو دین کی خدمت ہے ممبر بننے یا نہ بننے۔

(۵) جب اہل حق کے تمام پروگراموں کی اجازت ہے تو پھر کسی صاحب کی مخالفت درست نہیں۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کی رضا کے لئے مسجد کی خدمت میں آگے بڑھنا چاہئے۔ کمیٹی کا ممبر بنے یا نہ بنے۔ واللہ اعلم۔

ذاتی رنجش سے امام کو بلاوجہ برطرف کرنا:

سوال: ہمارے ہاں امام صاحب ڈھائی سال سے مسجد اور مدرسہ میں خدمت انجام دے رہے تھے الحمد للہ اب تک ان کے بارہ میں کوئی شکایت نہیں ہوئی۔ البتہ چند مہینے پہلے امام صاحب اور ایک طالب علم کے والد کے درمیان معمولی واقعہ پیش آیا۔ اتفاق سے یہ آدمی مسجد چیئرمین (CHAIRMAN) کا لڑکا ہے اس واقعہ کے پیش آنے کے بعد چیئرمین اور بعض متولیوں نے مسجد امام صاحب کی مخالفت کرنے لگے اور امام کو معزول کرنے کی کوشش کرتے رہے بالآخر ان کو معزول کر ہی دیا اور اتنا ہی نہیں بلکہ مدرسہ کو بھی بند کر دیا اور طلبہ کے والدین سے کہہ دیا کہ بچے کسی اور مدرسہ میں داخل کرادیں۔ بعض متولیوں کے اس برتاؤ کو دیکھ کر جوانہوں نے امام صاحب کے ساتھ روار کھا دوسرے متولیوں نے استعفاء دے دیا، امام صاحب اسی علاقہ کے ہیں اور وقتاً فوقتاً کبھی نماز پڑھتے رہتے ہیں کیونکہ نمازیوں کا ان

سے کوئی اختلاف نہیں ہے لیکن متولی یہاں موجود ہوتے ہیں تو وہ ناخوشی کا اظہار کرتے ہیں اور مؤذن کو نماز پڑھانے کا کہہ دیتے ہیں اس تمہید کے بعد چند سوالات مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) مسجد کے متولیوں نے جو برتاؤ عالم امام کے ساتھ کیا ہے کیا شرعاً علماء کے ساتھ ایسا برتاؤ کرنے کی

گنجائش ہے؟

(۲) عام محلے والے اور نمازی ان بعض متولیوں کے اعمال و اخلاق کے ذمہ دار ہوں گے یا نہیں؟

(۳) کیا ایک عالم کو امامت سے روکا جاسکتا ہے جبکہ وہ محلے میں سب سے زیادہ علم والا ہو؟

الجواب: قال فی التنبیہ و شرحہ:

”ولو ام قوماً وهم له كارهون، ان الكراهة لفساد فيه او لانهم احق بالامامة منه كره له ذلك تحريماً لحديث ابى داود لا يقبل الله صلوة من تقدم قوما وهم له كارهون وان هو احق لاو الكراهة عليهم وهكذا فى الهندية. ۸۷/۱.“
وفى الدر ايضاً:

”الاحق بالامامة تقدماً بل نصباً الا علم باحكام الصلاة (الى ان قال) والخيار الى القوم فان اختلفوا اعتبر اكثرهم ولو قدموا غير الاولى اسأوا بلا اثم، وفى رد المحتار: قال فى التنازع خانية ولو ان رجلين فى الفقه والصلاح سواء الا ان احدهما اقرأ فقدم القوم الاخر فقد اسأوا وتركوا السنة ولكن لا يائثمون لانهم قدموا رجلاً صالحاً“۔ (التنبیہ مع الدر المختار: ۵۵۷/۱)۔

وفى الدر ايضاً:

”البانى للمسجد اولى من القوم بنصب الامام والمؤذن فى المختار الا اذا عین القوم اصلح ممن عین البانى لان منفعة ذلك ترجع اليهم“۔ (الدر المختار: ۴/۴۳۰)۔

وفى شرح النقاية:

”وفی رواية: ان سرکم ان تقبل صلوتکم فلیؤکم علماء کم فانهم وفدکم فیما بینکم و بین ربکم، رواه الطبرانی وفي رواية الحاکم فلیؤکم خیارکم، وفي رواية، اکر مواحمة القرآن فمن اکر مهمم فقد اکر منی وفي رواية حامل القرآن رایة الاسلام ومن اکر مه فقد اکر من الله ومن اهانه فعليه لعنة الله“ (الجامع الصغير للإمام الحافظ السيوطی، ۱/۱۳۲). (شرح نقایہ: ۱/۸۶).

ان عبارات سے امور ذیل مستفاد ہوئے۔

اگر امام صاحب خطا کا نہیں اور ان بعض متولیوں کی ناراضگی میں امام کا کوئی قصور نہیں اور امام میں کوئی نقص بھی موجود نہیں تو ان متولیوں کی ناراضگی کا کوئی اعتبار نہیں۔ امام کے پیچھے بلا کراہت نماز درست ہوگی۔ اور اس معاملہ کا گناہ ان بعض متولیوں پر ہوگا۔ نیز جب متولیوں کا کسی امام سے اختلاف ہو تو پھر نمازیوں کی اکثریت کی رائے کا اعتبار ہوتا ہے اور جب یہاں نمازیوں کی اکثریت امام سے راضی ہیں تو انہیں کی رائے کا اعتبار ہوگا۔ نیز جب پورے محلے میں مذکورہ امام ہی سب سے زیادہ حقدار اور امامت کے اہل ہیں تو کسی اور کو امام مقرر کرنا خلاف سنت ہے۔ لہذا صورتِ مسئلہ میں جب امام خطا دار نہیں اور نمازی خوش ہیں تو ان بعض متولیوں کی وجہ سے امام کو معزول کرنا جائز نہیں۔ ذاتی عداوت اور اختلاف کی وجہ سے امام کو معزول کرنے والے اور امام کی توہین کرنے والے ظالم و مجرم ہیں اور سخت گناہ گار ہیں ان کو چاہئے کہ امام صاحب سے معافی مانگیں اور ان پر توبہ لازم ہے ورنہ وہ فاسق اور مستحقِ مواخذہ ہیں۔

○ یہ سوال ایک جانب سے آیا ہے جو بعض متولی حضرات امام کی مخالفت کرتے ہیں۔ ان کا موقف ہم نے نہیں سنا اگر وہ شرعی وجوہات کی وجہ سے امام کو پسند نہ کرتے ہوں تو امام کی مخالفت درست ہوگی۔ واللہ اعلم۔

پرانی عید گاہ کو مسجد و مدرسہ بنانے کا حکم:

سوال: ایک پرانی عید گاہ تھی جس کی اب بالکل ضرورت نہ رہی کیونکہ دوسری عید گاہ موجود ہے نیز لوگ مسجدوں میں بھی نماز عید پڑھتے ہیں یہ خالی جگہ بیکار پڑی رہی اس میں گدھے گھوڑے گھومتے تھے واقف نے اس کو

مدرسہ بنادیا جس میں سبق کے ساتھ ساتھ عیدین و جمعہ کی نمازوں کے لئے مسجد بھی ہے ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں؟

الجواب: فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

”ذکر فی المنتقى عن محمد رحمه الله تعالى في الطريق الواسع بنى فيه اهل المحلة مسجداً وذلك لا يضر الطريق فمنعهم رجل فلا بأس أن يبنوا كذا في الحواي.“

قوم بنوا مسجداً واحتاجوا الى مكان ليتسع المسجد اخذوا من الطريق وادخلوه في المسجد ان كان يضر باصحاب الطريق لا يجوز وان كان لا يضر بهم رجوت ان لا يكون به بأس، كذا في المضممرات وهو المختار كذا في خزانة المفتين.
(الفتاوى الهندية: ۲/۴۵۶، ۴۵۷).

امداد الفتاویٰ میں ہے:

سوال: ایک قبرستان عرصہ ۲۵ سال سے ویران پڑا ہے اور اس میں موتی بھی دفن نہیں کئے جاتے، اب اس میں ایک مکان انجمن اسلام بنانا چاہتے ہیں تو یہ جائز ہے یا نہیں؟
الجواب: یعنی شرح بخاری میں ہے:

”وقال ابن القاسم لو ان مقبرة من مقابر المسلمين عفت يبنى فيها مسجداً لم ار بذلك بأساً وذلك لان المقابر وقف من اوقاف المسلمين لدفن موتاهم لا يجوز لاحد ان يملكها فاذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها الى المسجد لان المسجد ايضاً وقف من اوقاف المسلمين لا يجوز تملكه لاحد فمعنا هما على هذا واحد.“

جواب مذکور سے بعثت اشتراک علت معلوم ہوا کہ انجمن کا مکان وقفی نفع عام کے لئے اس مقبرہ کی جگہ بنانا جائز ہے۔ واللہ اعلم (امداد الفتاویٰ: ۳/۵۶۵)۔

مذکورہ عبارات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ عید گاہ بھی مسلمانوں کے نفع عام کے لئے وقف کردہ ہوتی ہے اور جب اس کا نفع بظاہر نہیں ہوا اور اس کا نعم البدل بھی موجود ہے لہذا مدرسہ بنانا جائز و درست ہے اس میں عام مسلمانوں کا فائدہ بھی ہے اور عید گاہ کا مقصد بھی حاصل ہو رہا ہے اور وقف کی زمین بھی ویران ہونے کے بعد آباد ہوگئی جو کہ وقف کے مقاصد میں سے بڑا مقصد ہے لہذا اس طرح مدرسہ بنانا درست اور صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسجد کا زائد از ضرورت سامان بیچنے کا حکم:

سوال: کسی نے ایک پانی کا پمپ مسجد کے وضوء خانہ کے لئے وقف کیا۔ مسجد کمیٹی نے اس کو رکھ دیا استعمال کی ضرورت نہیں پڑی۔ پھر کمیٹی نے مسجد کے لئے ایک گھر بنانا شروع کیا تاکہ اسے کرایہ پر دیں اور آمدنی مسجد کے کام میں آئے اب اس گھر کے لئے کچھ ضرورت ہے کمیٹی والے اس پمپ مشین کو بیچنا چاہتے ہیں تاکہ اس کی رقم گھر بنانے میں خرچ کریں تو اس کا کیا حکم ہے جائز ہے یا نہیں؟

الجواب: رد المحتار میں ہے:

”ولو خرب ماحوله واستغنى عنه ببقی مسجداً عند الامام والثانی ابدالاً الى قيام الساعة وبه يفتى وعاد الى ملك البانی او ورثته عند محمد وعن الثانی ينقل الى مسجد آخر باذن القاضی ومثله في الخلاف المذكور حشيش المسجد وحصره مع الاستغناء عنهما وكذا ولو خرب المسجد وما حوله وتفرق الناس عنه لا يعود الى ملك الواقف عند ابی يوسف فباع نقضه باذن القاضی ويصرف ثمنه الى بعض المساجد.“ (رد المحتار: ۳۵۸/۴)

فتاویٰ محمودیہ میں ہے:

”مسجد کا جو سامان وقف ہے اس کی بیع ناجائز ہے اور جو وقف نہیں بلکہ مسجد کے لئے وقتی ضرورت کے ماتحت کسی نے دیا ہے یا خرید اگیا ہے ضرورت پوری ہونے پر اس کی بیع جائز ہے جو مسجد ویران ہو چکی

ہے اس کے سامان کو کسی قریب کی مسجد میں صرف کر دیا جائے اور مسجد کی جگہ کو محفوظ کر دیا جائے تاکہ بے حرمی نہ ہو۔“ (فتاویٰ محمودیہ: ۱۹۹/۶)۔

خلاصہ یہ کہ اگر اس مشین کی اب ضرورت نہ ہو تو اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت مسجد کے مکان میں استعمال کر سکتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسجد کی مخدوش حالت کے پیش نظر ڈھا کر دوبارہ بنانا:

سوال: میں ایک مسجد کا متولی ہوں پچھلے ڈیڑھ سال سے ہم مسجد کی توسیع کے متعلق مشورہ کر رہے تھے لیکن اب چند ناگزیر وجوہات کی بناء پر ازسر نو تعمیر کو آرکٹیکٹ نے ضروری قرار دیا ہے وہ وجوہات یہ ہیں:

(۱) پرانی مسجد کا تہہ خانہ (BASEMENT) پانی پھنکنے کی خرابی کی وجہ سے مخدوش ہے اور مرمت پر بھی کوئی گارنٹی نہیں ہے۔

(۲) نئی بنیادوں سے موجودہ عمارت کو باقی رکھتے ہوئے نقصان ہوگا۔

(۳) اگر اسی عمارت پر تعمیر کریں تو اونچائی کی مقررہ حد سے تجاوز ہوگا نیز پرانی عمارت ویسے بھی خستہ ہے۔

(۴) ازسر نو بنانے میں اخراجات مزدوری وغیرہ کے اعتبار سے کم ہوں گے کام تیزی سے ہوگا اور نمازوں

کے اوقات میں بھی کام جاری رہے گا۔ اب اولاً کمینی کی پریشانی اور فکر یہ ہے کہ کیا ان وجوہات کی بنا پر مسجد کو بند کرنا صحیح ہے اور جائز ہے؟

الجواب: فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

”مسجد مبني اراد رجل أن ينقضه وبينه ثانياً أحكم من البناء الاول ليس له ذلك، لانه لا ولاية له كذا في المضمرة، وفي النوازل: الا ان يخاف أن يهدم إن لم يهدم كذا في التارخانية وتاويله: اذا لم يكن الباني من اهل تلك المحلة،

واما اهل تلك المحلة فلهم ان يهدموا ويجددوا بناءه ويفرشوا الحصير ويعلقوا
القناديل، لكن من مال أنفسهم أما من مال المسجد فليس لهم ذلك إلا بامر
القاضي كذا في الخلاصة. (فتاویٰ ہندیہ: ۲/۴۵۷)

اس عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ اگر پرانی عمارت کے گرنے وغیرہ کا خوف ہو تو گرا کر مضبوط مسجد بنانے میں
کوئی حرج نہیں ہے۔ البحر الرائق میں ہے۔

”وفی البزازیة: ارادوا نقض المسجد وبناءه أحکم من الاول ان لم یکن البانی من
اهل المحلة لیس لهم ذلك، وان کان من اهل المحلة لهم ذلك.“ (البحر الرائق:
۲۵۱/۵)

حاصل یہ کہ کمیٹی کے ارکان مذکورہ بالا وجوہات کی وجہ سے مسجد کو شہید کر کے اس کی جگہ نئی مسجد بنا سکتے ہیں اس
مقصد کے لئے چندہ بھی کر سکتے ہیں ہاں اگر ان کو فائوس وغیرہ خوب صورتی کے لئے لٹکانا ہو تو اس میں وہ اپنا مال خرچ
کریں۔ یا اس کے لئے چندہ کریں۔ زینت کی چیزوں میں چندہ دینے والوں کی اجازت کے بغیر مسجد کا مال نہ
لگائیں۔

ہاں اگر چندہ دینے والوں کی اجازت ہو تو زینت کی چیزوں میں بھی مسجد کا مال استعمال کر سکتے ہیں۔
واللہ تعالیٰ اعلم۔

مساجد سے متعلق چند سوالات کے جوابات:

سوال (۱): قریبی مسافت میں چند اور مساجد ہیں جو ہماری مسجد سے آسانی سے ان تک پہنچا جاسکتا
ہے کیا ہمارے لئے ضروری ہے کہ نماز کے لئے ایک دوسری جگہ کا انتظام کریں اور دوسرے دینی امور جیسے تبلیغ وغیرہ
کے لئے۔

(۲) مسجد کی ملکیت میں ایک گھر ہے جو پچھلے ہی دنوں خالی کرایا گیا ہے اور مسجد سے قریب بھی ہے ہم

نے یہ بات سوچی ہے کہ ہم اس کو استعمال میں لائیں تو کیا تمام نمازیں اس میں پڑھی جاسکتی ہیں؟ اسی طرح جمعہ کا کیا ہوگا؟

الجواب (۱): جب آپ کی مسجد کے قریب ہی دوسری مساجد ہیں جن تک آسانی سے پہنچا جاسکتا ہے تو آپ پر دوسری جگہ کا انتظام کرنا ضروری نہیں ہے۔

(۲) بقول آپ کے جو مکان مسجد کا موجود ہے اور کافی نمازی بھی جمع ہو جاتے ہیں تو اس مکان کو نمازوں کے لئے کام میں لایا جائے اور وہاں پنج وقتہ نماز ادا کی جائے تو مستحسن بات ہے۔ البتہ جمعہ کے لئے مذکورہ مکان بہت چھوٹا ہے اور جمعہ شعائر اسلام میں سے ہے جس کا مقصد یہ ہے شعائر اسلام کا مظاہرہ ہو اور وہ بڑی اور عظیم الشان جماعت کے ساتھ مناسب ہے اس سلسلہ میں فتاویٰ رحمیہ میں مذکور جواب ملاحظہ ہو۔

”مذکورہ مسجد بہت ہی چھوٹی ہے اس کی آبادی کے لئے اتنا کافی ہے کہ پنج وقتہ اذان اور جماعت سے نماز ہوتی ہو، اقامت جمعہ پر مسجد کی آبادی موقوف نہیں۔ امامت جمعہ شعائر اسلام میں سے ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ شعائر دین کا عظیم الشان مظاہرہ ہو اور یہ بات تب ہو سکتی ہے کہ جمعہ عظیم الشان جماعت کے ساتھ ادا کیا جائے۔ محلے محلے چھوٹی چھوٹی جماعت سے جمعہ ادا کرنے میں اقامت جمعہ کا مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ اور دوسری مسجدوں پر بھی اس کا اثر پڑے گا۔ لہذا اس مسجد میں جمعہ قائم کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔“ (فتاویٰ رحمیہ: ۸۰/۵)۔

ہاں اگر اس مکان میں جمعہ پڑھا گیا تو جمعہ کی نماز ادا ہو جائے گی۔ واللہ اعلم

سوال (۳): اگر موجودہ مسجد بند کی جائے اور کوئی دوسری جگہ استعمال نہ کی جائے تو پھر امام اور مؤذن کے حق میں کمیٹی کی کیا ذمہ داریاں ہیں کیا پھر بھی ان کو پوری تنخواہ ملے گی؟

الجواب (۳): اس صورت میں شرائط عقد کے مطابق معاملہ ہوگا یعنی مسجد نے ان کے ساتھ جو عقد کیا ہے اسی کے مطابق ہوگا اگر ان کو رکھا جائے گا تو اس مدت کی تنخواہ دینی پڑے گی۔ ملاحظہ ہو شرح العنایہ میں ہے۔

”ولا فرق بین طویل المدة وقصیرها عندنا اذا كانت بحیث یعیش الیها العاقدان، لان الحاجة التي جوزت الاجارة قد تحسن الى ذلك، وهي مدة معلومة يعلم لها مقدار المنفعة فكانت صحيحة كالا جمل فی البیع.“ (شرح العنایة:

(۶۳/۹)

اگر مکان میں جماعت کا انتظام ہو اور امام و مؤذن کی ضرورت ہو تو ان کو تنخواہ کام کی وجہ سے دینا پڑے گی۔
واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسجد کے لئے وقف کئے گئے قرآن باہر لے جانا:

سوال: اور کسی نے قرآن کریم مسجد کے لئے وقف کیا ہو تو اُس کو پڑھنے کے لئے باہر لے جانا درست ہے یا نہیں؟

الجواب: جو قرآن کریم مسجد کے لئے وقف کیا گیا ہو اس کو پڑھنے کے لئے باہر لے جانا درست نہیں ہے۔
فتاویٰ محمودیہ میں ہے۔

”جو پارے یا کتب جس مسجد کے لئے وقف ہو ان کو دوسری جگہ لے جانے کی اجازت نہیں ہے۔“ (فتاویٰ محمودیہ: ۲۹۶/۱۳)

احسن الفتاویٰ میں ہے:

”اگر کتاب مسجد پر وقف ہے تو اُس کا دوسری جگہ منتقل کرنا جائز نہیں مسجد کی حدود میں ہی اس سے انتفاع کیا جائے۔“ (احسن الفتاویٰ: ۲۵۰/۶)

در مختار میں ہے:

”وقف مصحفاً علی اهل مسجد للقراءة ان يحصون جاز وان وقف علی المسجد جاز ویقرأ فیہ.“

ردالمحتار میں ہے:

”لو وقف المصحف علی المسجد ای بلا تعیین اہلہ قبل یقرأ فیہ ای یختص
باہلہ المترددین الیہ وقبل لا یختص بہ ای فیجوز نقلہ الی غیرہ وقد علمت تقویۃ
القول الاول بما مر عن القنیۃ وبقی لوعمم الواقف بأن وقفہ علی طلبۃ العلم لکنہ
شرط ان لا یخرج من المسجد او المدرسۃ كما هو العادۃ۔“ (درمختار: ۴/۳۶۵،

۳۶۶)

البتہ اگر کسی نے مسجد سے قرآن لیا اور پھر صحن اور فناء مسجد میں پڑھنے کے لئے بیٹھ گیا تو اس میں بھی کوئی
حرج نہیں ہے کیونکہ احناف کے نزدیک فناء مسجد اگرچہ مسجد نہیں ہے لیکن بعض اوقات اس کو مسجد کے حکم میں شمار
کرتے ہیں۔ اور فقہاء کرام بعض وقت فناء مسجد میں بھی ایسے کام کرنے سے منع کرتے ہیں جس سے شان مسجد
میں فرق آئے اور اس کی حرمت برقرار نہ رہے۔ فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

”قیم المسجد لا یجوز لہ أن یبنی حوائت فی حد المسجد أوفی فناءہ لان المسجد إذا
جعل حائوتاً ومسکناً تسقط حرمتہ وهذا لا یجوز والفناء تبع المسجد فیکون حکمہ حکم
المسجد۔“ (الفتاویٰ الہندیۃ: ۲/۴۶۲)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قبرستان یا مسجد میں پھل دار درخت ہو تو پھل کھانے کا حکم:

سوال: قبرستان یا مسجد میں پھل کا درخت لگا ہوا ہے اس کے پھل کھانا جائز ہے یا نہیں؟

الجواب: اگر وہ مسجد یا قبرستان وقف ہیں تو کسی شخص کو ان پھلوں کو کاٹ کر اپنے کام میں لانے کی اجازت
نہیں ہوگی نہ پھل کی اجازت نہ اس کی قیمت کی بلکہ مصارف وقف پر صرف کرنا واجب ہے۔ ہاں حضرت گنگوہیؒ کے
فتوے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مسجد یا قبرستان کے پھل دار درخت نمازیوں یا عام لوگوں کے لیے لگائے گئے ہوں
تو ان سے لینا جائز ہے۔

بدائع الصنائع میں ہے:

”واما حکم الوقف الجائز فحکمه انه يزول الموقوف عن ملك الوقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه لكنه يستفيع بعلته بالتصدق عليه لان الوقف حبس الاصل وتصدق بالفرع والحبس لا يوجب ملك المحبوس والواجب ان يبدأ بصرف الفرع الى مصالح الوقف من عمارته واصلاح ماله من بناءه وسائر مؤناته للنسب لا بد منها سواء شرط ذلك الوقف او لم يشترط لان الوقف صدقة جارية في سبيل الله تعالى ولا تجرى إلا بهذا الطريق.“ (بدائع الصنائع: ۶/۲۲۰، ۲۲۱)

اگر قبرستان اور مسجد کی صرف زمین وقف کی ہو درخت وغیرہ نہ ہو تو بھی مالک کی اجازت کے بغیر ان کی کوئی چیز استعمال کرنا درست نہیں ہوگا۔ احسن الفتاویٰ میں ہے:

”اگر واقف نے صرف زمین وقف کی ہے درخت پھل وقف نہیں کئے تو وہ اس کی ملک میں ہے۔ اس کی اجازت کے بغیر ان کی کوئی چیز استعمال کرنا جائز نہیں مگر اس کو مجبور کیا جائے گا کہ ان درختوں اور (پھلوں) کو اکھاڑ کر قبرستان کی زمین فارغ کر دے اور اگر زمین کے ساتھ درخت وغیرہ بھی وقف کئے ہیں تو جو وقف کا مصرف ہے وہی ان درختوں کا بھی۔“ (احسن الفتاویٰ: ۶/۳۱۸)

فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے: رجل جعل ارضاً مقبرة وفيها اشجار قال الفقيه أبو جعفر رحمه الله تعالى وقف الاشجار لا يصح فتكون الاشجار للواقف ولورثته ان مات۔“ (فتاویٰ قاضیخان: ۳/۳۱۳)

فتاویٰ محمودیہ میں ہے:

”اگر قبرستان وقف ہے تو اس پھل کو فروخت کر کے قبرستان کی ضروریات میں قیمت صرف کریں۔ خود استعمال نہ کرے نہ پھل نہ اس کی قیمت۔“ (فتاویٰ محمودیہ: ۱۲/۳۸۹)

مسجد کے متعلق فتاویٰ محمودیہ میں ہے:

”مسجد کی موقوفہ زمین اگر کاشت کے لئے یا کرایہ پر دی جاسکتی ہے تو کاشت کر کے یا کرایہ پر دے کر اس کی آمدنی مسجد کی

ضروریات میں صرف کی جائے ورنہ اس میں درخت لگا کر پھل فروخت کر کے مسجد میں صرف کریں۔“ واللہ اعلم (فتاویٰ محمودیہ: ۱۵/۱۷۶)

فتاویٰ رشیدیہ میں ہے: مسجد کے پھل دار درختوں کا مسئلہ:

سوال: اگر مسجد میں امر و کا درخت ہو اس کو نمازی استعمال کر سکتے ہیں یا نہیں؟

جواب: جو درخت کسی نے نمازیوں کے کھانے کے لئے لگایا ہو اس میں سے کھانا درست ہے۔ (فتاویٰ رشیدیہ ۵۷۸)۔ واللہ اعلم۔

متولی کو منتخب کرنے کا طریقہ:

سوال: متولی حضرات کو کیسے چنا جائے؟

الجواب: متولی کے انتخاب اور چناؤ کے لئے مسجد کے خواص سے ان کی رائے معلوم کر لی جائے اور جن لوگوں پر اکثر اتفاق ہو ان کو متولی بنادیا جائے۔ کیونکہ شرعاً اگرچہ عوام کی کثرت رائے کا اعتبار نہیں ہے لیکن خواص اور اہل رائے کی کثرت رائے کے معتبر ہونے پر قرآن و حدیث سے ثبوت اور علمائے امت کے ارشادات موجود ہیں ملاحظہ ہو:

آیت ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ سے علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی تفسیر میں کثرت رائے کے معتبر ہونے پر استدلال کیا ہے علامہ عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ اپنی تفسیر میں رقم طراز ہیں۔
 ”مشورہ میں اگر صرف دو شخص ہوں تو بصورت اختلاف ترجیح دشوار ہوتی ہے۔ اس لئے عموماً معاملات ہمہ میں طاق عدد درکھتے ہیں اور ایک کے بعد پہلا طاق عدد تین تھا پھر پانچ الخ۔“ (تفسیر عثمانی ص ۷۲۰)
 یہی مضمون بیہتم تفسیر مظہری (ج ۹ ص ۲۲۱) پر بھی ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔ نیز حدیث پاک سے بھی اکثریت کے حق میں ترجیحی دلائل ملتے ہیں۔ ابن ماجہ میں ہے۔

”عن انس بن مالک رضی اللہ عنہ یقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

يقول ان امتی لاتجتمع على ضلالة فاذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الاعظم۔“

ابن ماجہ کے حاشیہ میں انجاء الحاج میں مذکور ہے۔

”قوله السواد الاعظم ای جملة الناس ومعظمهم الذين يجتمعون على طاعة

السلطان وسلوك النهج المستقيم۔“ (ابن ماجہ مع حاشیہ انجاء الحاج: ص ۲۸۳)

مشکوٰۃ شریف میں ہے:

”وعنه (ای ابن عمر رضی اللہ عنہما) قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتبعوا

السواد الاعظم فإنه من شد شد فی النار۔“ (مشکوٰۃ: ص ۳۰)

بحوالہ مرقاة حاشیہ مشکوٰۃ میں مذکور ہے:

”قوله اتبعوا السواد الاعظم يعبر به عن الجماعة الكثيرة والمراد ما عليه اکثر

المسلمين۔“ (حاشیہ مشکوٰۃ بحوالہ مرقاة: ص ۳۰)

اور فقہ میں بھی اکثریت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ جیسا کہ ایک قاعدہ کلیہ مشہور ہے:

”ولا بی حنیفة ان الاكثر يقوم مقام الكل فی كثير من الاحكام۔“ (ہدایہ: ۴/۴۳۷)۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

تاحتیات متولی کو منتخب کرنے کا حکم:

سوال: کیا ان کو پوری زندگی کے لئے چنا جائے یا مقررہ وقت کے لئے اور اس کے بعد وہ دوبارہ اپنے آپ

کو امیدواری کے لئے پیش کر سکتے ہیں یا نہیں؟

الجواب: متولیوں کو پوری زندگی کے لئے بھی منتخب کیا جاسکتا ہے اور وہ اس منصب پر تاحتیات موت تک

برقرار رہ سکتے ہیں جب تک کہ ان سے کوئی خیانت یا خلاف شرع بات صادر نہ ہو چنانچہ خلفائے راشدین رضی اللہ

تعالیٰ عنہم کو جب خلافت دی گئی تو یہ تقریباً ایک مقررہ مدت کے لئے نہیں تھا بلکہ پوری زندگی کے لئے تھا اور اس

زمانے میں بھی مدارس کے جو ممبران منتخب کئے جاتے ہیں تو وہ عام طور پر پوری زندگی کے لئے ہوتے ہیں مدت مقررہ

کے لئے نہیں۔ ہاں اگر اراکین نے (Constitution) میں لکھا کہ ان کا تقرر ایک وقت تک کے لئے ہے تو یہ بھی درست ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ماتحت افراد کو شوریٰ کے فیصلوں سے آگاہ کرنے کا حکم:

سوال: شوریٰ نے جو فیصلے کئے وہ فیصلے اور ان کی وجوہات ماتحت لوگوں کو بتانا متولی حضرات پر ضروری ہے یا نہیں؟

الجواب: تہمت سے بچنے کے لئے اور احتیاط کی خاطر ماتحت حضرات کو بتلادینا چاہئے تاکہ بدگمانی کسی بھی قسم کی پیدا نہ ہو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ام المؤمنین حضرت صفیہ کے ساتھ نکلے تو سامنے آنے والوں کو بتلادیا کہ میرے ساتھ صفیہ ہیں تاکہ دیکھنے والوں کو بدگمانی نہ ہو۔ اس میں امت کو احتیاط اور بدگمانی سے بچنے کی تدبیر بتائی گئی ہے۔ ہاں اگر ماتحت حضرات اطمینان کا اظہار کریں اور وضاحت کر دیں کہ ہمیں آپ نہ بھی بتائیں تو بھی ہم مطمئن ہیں تو نہ بتانے میں کوئی حرج نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ماتحت لوگوں کا شوریٰ پر عدم اعتماد کا حکم:

سوال (۱): ماتحت لوگ شوریٰ پر عدم اعتماد کا اظہار کر سکتے ہیں یا نہیں؟

(۲): ماتحت لوگ متولیوں میں سے کسی ایک یا سب کو نکال سکتے ہیں یا نہیں؟

الجواب: اگر متولی حضرات سے کوئی خیانت ظاہر ہو یا بدانتظامی کا ثبوت دیں یا خلاف شریعت بات صادر ہو تو ان کو معزول کرنا درست بلکہ واجب ہے۔ ملاحظہ ہوشامی میں ہے:

”(وینزع) وجوباً بزازية (لو) الواقف أى لو كان المتولى هو الواقف، فغيره بالاولی

قال فی البحر: استفيد منه ان للقاضی عزل المتولی الخائن غیر الواقف بالاولی،
(غیر مأمون) أو عاجزاً أو ظهر به فسق کشر ب خمر ونحوه فتح، او کان بصرف
ماله فی الکیمياء نهر بحثاً (وان شرط عدم نزعه) او ان لا ینزع قاض ولا سلطان
لمخالفته لحکم الشرع فیبطل کالوصی فلو مامونا لم تصح تولیة غیره، اشباه.
(الدر المختار مع فتاوی الشامی: ۴/ ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲)

اس عبارت سے واضح ہو گیا کہ اگر واقف ہی خود متولی ہو اور اس سے خیانت ظاہر ہو جائے تو اس کو بھی معزول کر دیا جائے گا۔ معلوم ہوا کہ ایسی شکایات پر دوسروں کو تو بدرجہ اولیٰ معزول کیا جائے گا۔ اور اگر قاضی اس خائن متولی کو معزول نہ کرے تو وہ بھی گناہ گار ہو گا ملاحظہ ہو رد المحتار میں ہے۔

”مقتضاه اثم القاضی بترکہ والاثم بتولیة الخائن ولا شک فیہ، بحر...“ وفی
الجواهر القيم اذا لم یراع الوقف یعزله القاضی“ (رد المحتار: ۴/ ۳۸۰).

اور اس زمانے میں جب کوئی شرعی قاضی موجود نہیں ہے تو ان کو معزول کرنا سب مسلمانوں کی ذمہ داری ہے۔
جیسا کہ عبارت ذیل سے ظاہر ہے۔

”واما عزل الخائن واقامة غیره ممن یحفظ الوقف وبعمره ویحفظ ما بقی علی
مستحقه واقامة متولٍ علی وقف لم یکن له متولٍ فلا یتوقف علی القاضی فضلاً
عن قاضی القضاة وان عزله واجب علی کل مسلم یستطیعه فانه من قبیل
انکار المنکر فلیحفظ هذا فانه نفیس جداً، وهذا غریب.“ (تقریرات رافعی: ۸۴/ ۴)

اور اگر ان سے کوئی خیانت یا خلاف شرع بات صادر نہ ہو تو بلا وجہ معزول کرنا جائز نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو:

”الذی حققه السندی بعبارة طويلة ان الوصی او المتولی المنسوب من الواقف او
القاضی لو لم یتحقق من احدهما خیانة واراد من عدا قاضی القضاة عزله واقامة غیر مقامه
ممن هو اصلح منه واورع فلیس له ذلک ولا یتولی ذلک الا قاض القضاة.“ (تقریرات رافعی:
۸۴/ ۴). واللہ اعلم۔

قوالی سے حاصل شدہ رقم مسجد میں لگانے کا حکم:

سوال: قوالی سے حاصل شدہ رقم کو مسجد میں خرچ کرنا کیسا ہے؟

الجواب: قوالی سے حاصل شدہ رقم مکروہ بلکہ ناجائز ہے اس کو مسجد پر خرچ نہ کی جائے مسجد میں پاکیزہ

رقم خرچ کیا کرے۔

فتاویٰ رحمیہ میں ہے:

مسجد خدا کا مقدس اور پاکیزہ گھر ہے اس کی تعمیر و درنگی میں حلال اور پاکیزہ مال استعمال کیا جائے، حرام کمائی مسجد میں استعمال کرنا منع ہے اور مکروہ ہے، حدیث شریف میں ہے: خدا تعالیٰ پاکیزہ مال قبول فرماتے ہیں لہذا حرام اور مشتبہ مال سے مسجد بنانے کی شرعا اجازت نہیں۔ (فتاویٰ رحمیہ ۹۹/۶)

فتاویٰ محمودیہ میں ہے:

اور جو خالص حرام کمائی کا روپیہ ہو اس کو اپنے ذاتی یا دینی کاموں میں خرچ کرنا درست نہیں۔ (فتاویٰ محمودیہ

۱۳۶/۵)

خلاصہ یہ کہ قوالی سے حاصل شدہ پیسہ مسجد میں نہیں لگانا چاہئے ایسے اموال کو مسجد میں خرچ کرنے سے

اجتناب کرنا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مال حرام سے بنی ہوئی مسجد کا حکم:

سوال: اگر کوئی مسجد مال حرام سے بنی ہوئی ہو تو اس کو اکھاڑا جائے گا یا اس میں نماز پڑھی جائے گی؟

الجواب: بعض اکابر اس مسئلہ میں احتیاطاً سختی فرماتے ہیں کہ اگر خالص حرام سے یا غالب حرام سے بنی

ہو تو اس میں نماز مکروہ تحریمی ہے۔ اور اس کو اکھاڑ کر یا گرا کر اس کی جگہ دوسری مسجد بنادے یا اس مسجد کو بند

رکھا جائے لیکن حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی نے امداد الاحکام میں تحریر فرمایا ہے کہ جتنا مال حرام لگایا گیا اگر اتنی مقدار میں صدقہ کر دیا جائے تو اس میں نماز پڑھنا جائز ہوگا بشرطیکہ سامان خریدنے کے وقت اس مال حرام کی طرف اشارہ کر کے سامان نہ خریدا گیا ہو۔ ملاحظہ ہو:

امداد الاحکام میں ہے:

مال حرام سے بنائی ہوئی مسجد وہ ہے جس میں گارا اور اینٹ و کھڑی وغیرہ مغضوب ہوں یا زمین مغضوب ہو اور اگر رقم حرام کی ہو تو وہ رقم تو مسجد میں نہیں لگتی بلکہ اس سے خریدا ہوا سامان مسجد میں لگا ہے اب اگر یہ صورت ہوئی کہ سامان اولاً ادھار منگایا گیا پھر قیمت مال حرام سے ادا کر دی گئی تو مسجد میں مال حرام نہیں لگا، اور اگر قیمت نقد دی گئی تو اس میں دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ مال حرام دکھلا کر معاملہ کیا گیا کہ ان روپیوں کی فلاں چیز دیدو، دوسری یہ کہ مال حرام دکھلا کر معاملہ نہیں کیا گیا بلکہ یوں کہا کہ دس روپیہ یا پندرہ روپیہ کی چیز دیدو، اور قیمت میں روپیہ مطلق تھا پھر اس قیمت کو مال حرام سے نقد ادا کر دیا صورت اولیٰ میں خریدی ہوئی شے حرام ہوگئی اور ان کا مسجد میں لگانا ہی حرام ہوا اور دوسری صورت میں خریدی ہوئی شے حرام نہیں ہوئی، اس کا لگانا مسجد میں درست ہو گیا، گو اس کا گناہ ہوا کہ مال حرام سے قیمت ادا کی۔ (امداد الاحکام: ۳/۳۳۳)۔

رد المحتار میں ہے:

(قوله اكتسب حراما الخ) توضیح المسألة ما فی التاتارخانیة حیث قال رجل اكتسب مالا من حرام ثم اشترى فهذا علی خمسة أوجه: (۱) اما ان دفع تلك الدراهم الى البائع او لا ثم اشترى منه بها (۲) او اشترى قبل الدفع بها ودفعها (۳) او اشترى قبل الدفع بها ودفع غیرها (۴) او اشترى مطلقا و دفع تلك الدراهم (۵) او اشترى بدراهم اخر و دفع تلك الدراهم، قال أبو نصر: يطیب له و لا یجب علیه ان یتصدق الا فی الوجه الاول و الیه ذهب الفقیه أبو اللیث، لکن هذا خلاف ظاهر الروایة فانه نص فی الجامع الصغیر: اذا غصب ألفا فاشترى بها جاریة و باعها بألفین تصدق بالربح و قال الكرخي: فی الوجه الاول و الثاني لا یطیب و فی الثالث الأخيرة یطیب، و قال أبو بکر: لا یطیب فی الكل، لکن الفتویٰ

الآن علی قلوب الکرخی دفعا للخرج عن الناس .

وفی الولوالجیة: وقال بعضهم: لا یطیب فی الوجوه کلها وهو المختار، ولكن الفتوی
الیوم علی قول الکرخی دفعا للخرج لکثرة الحرام و علی هذا مشی المصنف فی کتاب
العصب تبعاً للدرر وغیرها. (رد المحتار: ۵/۲۳۵). واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسجد میں تنخواہ لیکر بچوں کو تعلیم دینے کا حکم:

سوال: اگر کوئی امام مسجد میں بچوں کو پڑھاتا ہو اور پڑھانے کے لئے تنخواہ لیتا ہے تو یہ درست ہے یا
نہیں؟

الجواب: وفی الہندیہ: واما المعلم یمّ الذی الصبیان بأجر اذا جلس فی المسجد
یمّ الصبیان لضرورة الحر وغیرہ لایکرہ. (الفتاویٰ الہندیہ: ۱/۱۱۰، وکذا فی خلاصۃ
الفتاویٰ: ۱/۲۲۹)۔

احسن الفتاویٰ میں ہے: تنخواہ دار مدرس کا مسجد میں پڑھانا جائز نہیں اگر مسجد سے باہر کوئی جگہ نہ ہو تو مسجد میں
پڑھانا بشرط ذیل جائز ہے:

(۱) مدرس تنخواہ کی ہوس کے بجائے گزراوقات کے لئے بقدر ضرورت وظیفہ پراکتفا کرے۔

(۲) نماز اور ذکر و تلاوت قرآن وغیرہ عبادت میں خلل نہ ہو۔

(۳) مسجد کی طہارت و نظافت اور ادب و احترام کا پورا خیال رکھا جائے۔

(۴) کمسن اور ناتجربہ بچوں کو مسجد میں نہ لایا جائے۔ (احسن الفتاویٰ: ۶/۴۵۸)۔

فتاویٰ محمودیہ میں ہے:

مسجد میں مستقلاً تنخواہ دینا مکروہ ہے خاص کر ایسی حالت میں جبکہ مسجد کے قریب کمرہ بھی ہے جس میں
تعلیم دی جاسکتی ہے، چھوٹے بچے پاکی ناپاکی کی تمیز نہیں رکھتے۔ (فتاویٰ محمودیہ: ۱۰/۱۵۰)۔

جدید فقہی مسائل میں ہے:

مسجدوں میں اجرت لیکر تعلیم دینے کو فقہاء نا درست قرار دیتے ہیں اس لئے کہ مسجدیں عبادت و تذکیر کی جگہ ہیں نہ کہ کسب معاش کی مگر ہمارے زمانہ کے حالات کا تقاضہ ہے کہ اس کی اجازت دی جائے اس لئے کہ عموماً وسائل کے فقدان دوسری جگہ کی عدم دستیابی اور مجبوری کی وجہ سے ہوتا ہے اب اگر اس معاملہ میں شدت برقی جائے تو یہ سخت نقصان کی بات ہوگی اور شرعی مصلحت کے خلاف بھی کہ عصری درسگاہوں کے طلباء جو اس طرح صبح و شام تھوڑے وقت میں دین کی بنیادی تعلیم حاصل کر لیتے ہیں وہ اس سے بھی محروم ہو جائیں اسی طرح ایسے ہمہ وقتی مدارس کا بند ہونا اس علاقہ کے لوگوں کے لئے تعلیم سے محرومی کا سبب بنے گا بعض بزرگ اس معاملہ میں زیادہ ہی شدت برتتے ہیں حالانکہ خود کتب فقہ سے مستفاد ہوتا ہے کہ ضرورتاً مسجد میں تعلیم دی جاسکتی، ہاں اگر کوئی دوسری جگہ موجود ہو تو مسجد کے بجائے وہی تعلیم دینی چاہئے۔ بحوالہ عالمگیری و خلاصہ الفتاویٰ۔ (جدید فقہی مسائل ۱/ ۷۳)۔

وفی البزازیة: ”وتعليم الصبيان فيه (ای المسجد) بلا أجر وبلا جریجوز“۔ (الفتاویٰ

البزازیة: ۶/ ۳۵۷، نوع فی المسجد من کتاب الکراہیة)۔

مسجد میں اجرت لیکر تعلیم دینے کے بارے میں احناف کی کتب فقہ میں مختلف عبارتیں پائی جاتی ہیں، بعض کتب فقہ میں مطلقاً مکروہ لکھا ہے: مثلاً فتح القدیر، شرح منیۃ المصلی، الاشباہ والنظائر، فتاویٰ نوازل، فتاویٰ قاضی خان وغیرہ اور بعض کتب فقہ میں ضرورت کی بنا پر جائز لکھا ہے: مثلاً خلاصۃ الفتاویٰ، فتاویٰ عالمگیری البتہ فتاویٰ بزازیہ میں مطلقاً جائز لکھا ہے جیسا کہ عبارت ذکر کی گئی، لہذا اب زمانہ کی ضرورت اور تعلیم کی اہمیت کی بنا پر بزازیہ کی عبارت کے پیش نظر مطلقاً جائز قرار دیا جائے، تو انشاء اللہ خلاف صواب نہ ہوگا البتہ مسجد کے ادب و احترام کا لحاظ رکھا جائے تاکہ نصوص کی مخالفت بھی لازم نہ آئے۔

میرے خیال میں اگر سمجھدار بچوں کو مسجد میں پڑھادیں اور تنخواہ لے تو گنجائش ہونی چاہئے کیونکہ اس پڑھانے کا فائدہ لوگوں کے بچوں کی اصلاح اور دیندار بننے کی شکل میں ظاہر ہوگا، یہ انفرادی صنعت کی طرح نہیں یہ تو مصالح المسلمین کے قبیل سے ہوگا، جیسے مسجد میں امامت اجرت کے ساتھ جائز ہے کیونکہ یہ دین کو رواج دینے

کے مترادف ہے، مسجد میں پڑھانا بھی امامت کی طرح ہے ہاں مسجد کے باہر جگہ ہو تو وہاں پڑھانا چاہئے۔
واللہ تعالیٰ اعلم۔

مساجد میں محراب کب سے ہے؟

سوال: مساجد میں محراب کب سے ہے؟

الجواب: مساجد میں محراب کا ثبوت نبی پاک ﷺ اور صحابہ کرام کے زمانہ سے ملتا ہے۔ ملاحظہ ہو:

قال الامام البيهقي أخيراً أبو سعيد أحمد بن محمد الصوفي أنبأ أبو أحمد بن عدي الحافظ ثنا ابن صاعد ثنا إبراهيم بن سعيد ثنا محمد بن حجر الحضرمي حدثنا سعيد بن عبد الجبار بن وائل عن أبيه عن أمه عن وائل بن حجر ؓ قال: حضرت رسول الله ﷺ حين نهض إلى المسجد فدخل المحراب ثم رفع يديه بالتكبير. الحديث (رواه البيهقي في سننه الكبرى: ۳۰/۲).

عون المعبود میں ہے:

قلت: ما قاله القاري من أن المحارب من المحدثات بعده فيه نظر وجود المحراب زمن النبي يثبت من بعض الروايات أخرج البيهقي في السنن الكبرى كما مر آنفاً. وام عبد الجبار هي مشهورة بام يحيى كما في رواية الطبراني في المعجم الصغير. (عون المعبود: ۱۰۴/۲، باب في كراهية النزاق في المسجد).

مقدمات الامام الکوثری میں ہے:

وليس عدم ذكر ام عبد الجبار في سنده بضائره لانها لا تشد عن جمهرة الروايات الثلاثي قال عنهن الذهبي ولا علمت في النساء من اتهمت ولا من تركوها على أنها زوجة صحابي. (مقدمات الامام الکوثری ص ۴۲۵).

فائدہ: اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دور نبوی ﷺ میں محراب کا وجود تھا نیز اس حدیث کا مؤید بھی موجود ہے۔ وہی روایت عند الطبرانی من حدیث سهل بن سعد ؓ قال کان رسول الله ﷺ

یصلیٰ إلى خشبة فلما بنی له المحراب تقدم اليه . الحديث . (رواه الطبرانی فی الكبير: ۱۲۶/۶) .

وفیه عبد المہیمن بن عباس وهو ضعيف . (قاله الهیثمی فی مجمع الزوائد: ۵۲/۲) .

نصب الراية وثقة الاحوذی میں ہے: ولما استمر عمل اهل المدينة فی محراب النبی ومقامه . (نصب الراية: ۳۳۳/۱ - وثقة الاحوذی: ۵۰/۲) .

فتح القدیر میں ہے: (قوله فی الطاق) ای المحراب ... ولا يخفى ان امتياز الامام مقرر مطلوب فی الشرع فی حق المكان حتى كان التقدم واجبا عليه وغاية ما هنا كونه فی خصوص مكان ، ولا أثر لذلك فانه بنی فی المساجد المحارب من لدن رسول الله ﷺ ولولم تبين كانت السنة ان يتقدم فی محاذة ذلك المكان لانه يحاذی وسط الصف وهو المطلوب ، اذ قيامه فی غیر محاذاته مکروه . (فتح القدیر: ۴۱۳/۱) .

عمدة القاری میں ہے: وذكر ابو البقاء ان جبريل عليه السلام وضع محراب رسول الله صلى الله عليه وسلم مسامت الكعبة . (عمدة القاری: ۳۶۰/۳ ، باب فضل استقبال القبلة) . علامہ عینی فرماتے ہیں: حضرت جبریل علیہ السلام نے آ کر کعبہ کی جہت میں جناب رسول اللہ ﷺ کے لئے محراب بنائی تھی ۔

فائدہ: علامہ عینی کی تحقیق سے بھی پتہ چلتا ہے کہ محرابیں آپ ﷺ کے عہد مبارک میں موجود تھیں ۔

فتاویٰ قاضی خان میں ہے:

وجهة الكعبة تعرف بالدليل والدليل في الامصار والقرى المحارب التي نصبها الصحابة والتابعون رضي الله عنهم . (فتاویٰ قاضی خان: ۶۹/۱) .

طحاوی علی مرقی الفلاح میں ہے:

(وجهتها الخ) قالوا جهتها تعرف بالدليل فالدليل في الامصار والقرى المحارب

التي نصبها الصحابة والتابعون فعليها اتباعهم في استقبال المحارب المنصوبة . (حاشية

الطحاوی، ص: ۲۱۲ ، قدیمی) .

مبسوط میں ہے:

ومعرفة الجهة اما بدليل يدل عليه او بالتحرى عند انقطاع الادلة فمن الدليل المحاريب المنصوبة في كل موضع لان ذلك كان باتفاق من الصحابة رضى الله عنهم ومن بعدهم (المبسوط للاعلامه السرخسي: ۱۹۰/۱۰).

البحر الرائق میں ہے:

والدليل في الامصار والقرى المحاريب التي نصبها الصحابة والتابعون فعلينا اتباعهم في استقبال المحاريب المنصوبة. (البحر الرائق ۱/۲۸۵، وهكذا في الهندية ۱/۶۳)

وفى موسوعة الفقهية تحت باب التحرى: ولا يجوز الاجتهاد عند الجمهور الفقهاء مع وجود محاريب الصحابة وكذلك محاريب المسلمين التي تكررت الصلوة اليها.

وايضا تحت استقبال الصحابة والتابعين: ذهب الجمهور الى ان محاريب الصحابة كجامع دمشق وجامع عمرو بن الفسطاط ومسجد الكوفة والقيروان والبصرة، لا يجوز الاجتهاد معها في اثبات الجهة، لكن لا يمنع ذلك من الانحراف اليسير يمنة او يسرة، ولا تلحق بمحاريب النبي ﷺ اذ لا يجوز فيها أدنى انحراف.

فتاویٰ ابن تیمیہ میں ہے:

فقالوا: هذا المحراب الذي كان يصلى فيه رسول الله ﷺ ثم ابوبكر، ثم عمر، ثم عثمان ثم الائمة، وهلم جرا. (فتاویٰ ابن تیمیہ ۴۲۸/۲۲)

احادیث اور فقہی عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ محرابیں آپ ﷺ کے عہد مبارک میں اور صحابہ کرام کے زمانہ میں موجود تھیں البتہ بعض روایات میں آتا ہے کہ عمر بن عبدالعزیز نے ایجاد فرمائی۔ ملاحظہ ہو

حدیث عبد المہيمن بن عباس يقول فيه لم يكن لمسجد النبي ﷺ محراب في زمنه

ثم أحدثه عمر بن عبد العزيز. (مقدمات الامام الكوثري، ص: ۴۲۶، ط: سعید).

اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں عبد المہيمن بن عباس ضعیف راوی ہے لہذا یہ روایت ضعیف ہے اور عبد

المہین بن عباس کی دوسری روایت ثبوت محراب کی ہے جو طبرانی کے حوالہ سے گزر گئی لہذا دونوں میں تطبیق اس طرح ہوگی۔ والواقع ان المحراب كان موجوداً والذي زاد فيه عمر بن عبد العزيز ايام امرته بالمدينة المنورة سنة ۸۳ هو التجويف البالغ في المحراب. (مقدمات الامام الكوثري ص ۴۲۶)۔
یعنی عہد مبارک میں محراب موجود تھی لیکن غیر مجوف تھی اور حضرت عمر بن عبد العزیزؓ نے مجوف بنائی اس میں مبالغہ کے ساتھ لہذا دونوں روایتوں میں تطبیق کی یہ صورت بہت اچھی ہے۔ واللہ اعلم۔

منبر رسول کے کتنے زینے تھے؟

سوال: آنحضرت ﷺ کے منبر کے کتنے زینے تھے؟ اگر تین ہوں تو اس سے زیادہ بنانا جائز ہوگا یا

بدعت یا مباح؟

الجواب: شامی میں ہے: ومنبرہ ﷺ كان ثلاث درج غير المسماة بالمسترح. (فتاویٰ

الشمی: ۱/۶۱، سعید)۔

احسن الفتاویٰ میں ہے: حضور ﷺ کے منبر کے تین درجات تھے، اس سے موافقت اولیٰ اور کمی زیادتی بھی جائز ہے۔ (احسن الفتاویٰ ۳/۱۲۰)۔

مذکورہ بالا عبارات سے معلوم ہوا کہ منبر نبوی ﷺ کے تین زینے تھے اور تین سے زائد بنانا بھی جائز ہے مگر بہتر اور افضل یہی ہے کہ منبر نبوی ﷺ سے موافقت رکھی جائے۔

امداد الاحکام میں ہے:

قال الحافظ في فتح الباري: إن في الأحاديث الصحيحة أنه صلى الله عليه وسلم كان يستند إلى الجذع إذا خطب ولم يزل المنبر عن حاله ثلث درجات حتى زاده مروان في خلافة معاوية ست درجات من أسفله ثم ذكر سبب ذلك. (ص ۳۳۱ ج ۲)۔

وروی أبو داود عن تميم الداري أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: ألا أتخذ

لک منبراً یا رسول اللہ یجمع عظامک قال: بلی فاتخذ له منبراً مرفقتین۔ (رقم: ۱۰۸۳)۔
إسناده صحيح.

وقال سيدي مولاي خليل أحمد دام مجده (في شرحه قال الحافظ: وإسناده جيد)
فاتخذ له منبراً مرفقتين أي درجتين وبين ما في الصحيح أنه ثلث درجات منافات .
قلت: الذي قال: مرفقتين لم يعتبر الدرجة التي كان يجلس عليها النبي صلى الله عليه
وسلم. (ص ۱۷۸ ج ۲)۔

اس سے معلوم ہوا کہ منبر نبوی کے کل درجے تین ہی تھے مع اس درجہ کے جس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم
جلوس فرماتے تھے اور جن درجوں پر چڑھا جاتا ہے وہ دو تھے، پس حاصل یہ ہوا کہ چڑھنے کی بیڑھیاں دو تھیں اور
ان کو درجہ جلوس کے ساتھ ملانے سے کل درجہ تین تھے، اور شامی میں جو کہا ہے ”و منبرہ صلی اللہ علیہ
وسلم ثلاث درج غیر المسماة بالمستراح“۔ (ص ۱/۸۶۰) اس میں مستراح سے مراد درجہ جلوس نہیں
ہے بلکہ وہ پنکھا ہے جو درجہ جلوس پر پشت کی جانب کمر لگانے کو بنادیا جاتا ہے، مطلب شامی کا یہ ہے کہ مستراح کو
یعنی مستنظر ظہر کو تین درجہ میں شمار نہ کیا جائے بلکہ تین درجات اس کے علاوہ ہوں پس یہ عبارت فتح الباری اور
یعنی کی عبارت کی منافی نہیں اور اگر مستراح سے درجہ جلوس مراد لیا جائے جیسا کہ قائل دوم کہتا ہے اور اس عبارت
شامی کو فتح و یعنی کے منافی مانا جائے تو شامی کی عبارت کو ترجیح نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ بلا سند نقل کر رہے ہیں اور فتح و
یعنی میں سند صحیح کے حوالہ سے تین درجات بتلائے ہیں اور علامہ شامی سے اعلیٰ مرتبہ روایت میں محقق یعنی کا ہے اور
حافظ کا رتبہ ”أظهر من الشمس“ ہے۔ (امداد الاحکام: ۱۹۵، احکام اسماجد)۔ واللہ اعلم۔

مسجد کی تحتانی منزل میں امام و مؤذن کے لیے گھر بنانے کا حکم:

سوال: کیا فرماتے ہیں علمائے دین اور مفتیان شرع متین درج ذیل مسئلہ کے بارے میں:

ہم نے زمین خریدی ہے اور اس پر مسجد تعمیر کرنے کا ارادہ ہے اور ساتھ ساتھ تحتانی منزل میں امام و مؤذن کے لیے
گھر بنانے کی بھی نیت ہے جس میں بیت الخلا، حمام وغیرہ بھی ہوگا، تو کیا اس کی گنجائش ہے یا نہیں؟ بیّنات و جروا۔

الجواب: بصورت مسئلہ بنیائیں مسجد نے اگر مسجد بنانے سے پہلے اس کی نیت کر لی ہے تو پھر بعض مفتی حضرات کے نزدیک یہ جائز اور درست ہے، اور تحتانی حصہ مسجد شرعی سے خارج رہے گا، البتہ بعض مفتی حضرات اس کی اجازت نہیں دیتے۔

تاکلین جواز کے اسماء مع حوالہ درج ذیل ملاحظہ کیجئے:

(۱) حضرت مولانا عبدالحی فرنگی، مجلس لکھنؤی۔ تفصیلی فتویٰ ملاحظہ کیجئے؛ (مجموعہ الفتاویٰ: ۱/۲۱۹-۲۲۳)۔

(۲) حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ۔ ملاحظہ فرمائیے: (جواہر الفقہ: ۳/۱۲۲، ط: مکتبہ دارالعلوم کراچی، وفتاویٰ دارالعلوم دیوبند، جلد دوم، ص ۶۷۴، کتاب المساجد)۔

(۳) امیر شریعت حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب قاسمیؒ۔ فتویٰ ملاحظہ کیجئے: (فتاویٰ قاضی، ص ۱۷۸، باب المساجد)، اور مفصل بحث مع اشکالات و جوابات۔ ملاحظہ کیجئے: (مباحث فقہیہ، ص ۲۶۶، ط: انفا بلیکشنز)۔

(۴) حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی صاحبؒ۔ حضرت نے بھی بانی مسجد کی ابتدائی تعمیر کے وقت تحتانی حصہ خارج کرنے سے اس کو مسجد سے مستثنیٰ تسلیم کیا ہے۔ تفصیلی فتویٰ دیکھئے: (امداد الفتاویٰ: ۲/۶۵۷-۶۶۰)۔ اگرچہ حضرت تھانویؒ نے بد بو اور گندگی کی وجہ سے مستقل بیت الخلاء بنانے کی اجازت نہیں دی۔ ملاحظہ ہو: (امداد الفتاویٰ: ۲/۶۶۱)۔

(۵) حضرت مفتی اعظم ہند مفتی کفایت اللہ صاحبؒ نے بھی ابتدائی تعمیر کے وقت دکانیں بنانے کی اجازت مرحمت فرمائی ہے۔ ملاحظہ ہو: (کفایت المفتی: ۷/۱۷۷، ط: دارالاشاعت)۔

(۶) حضرت مولانا ظفر احمد عثمانیؒ نے تحریر فرمایا ہے کہ مسجد کے نیچے پہلے دکانیں بنی ہو پھر مسجد بنائی جائے تو یہ دو دکانیں مسجد کے حکم میں نہ ہوں گی۔ فتویٰ ملاحظہ کیجئے: (امداد الاحکام: ۳/۲۳۲، احکام المدارس)۔

(۷) حضرت مفتی عبدالحکیم لاچپوری صاحبؒ۔ ملاحظہ ہو: (فتاویٰ رحیمیہ: ۵/۱۸۹، ط: مکتبہ الاحسان، دیوبند)۔

(۸) حضرت مفتی رشید احمد لدھیانوی صاحبؒ۔ ملاحظہ ہو: (احسن الفتاویٰ: ۶/۴۴۴)۔

(۹) حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب۔ تفصیلی بحث ملاحظہ کیجئے: (قاموس الفقہ: ۵/۹۱)۔

مذکورہ بالا تمام مفتیان کرام کے فتاویٰ کا قدر مشترک خلاصہ یہ ہے کہ مسجد کی ابتدائی تعمیر کے وقت بانیان مسجد فوقانی یا تحتانی منزلہ کو مصالح مسجد (مثلاً: دوکان، امام و مؤذن کے مکان، وغیرہ) کے لیے خارج کر دے تو یہ حصہ شرعی مسجد سے مستثنیٰ ہو جائیگا، بشرط یہ ہے کہ اوپر نیچے کامل طور پر اس زمین سے حق العبد منقطع ہو چکا ہو یعنی مسجد کے لیے وقف ہو۔ البتہ بیت الخلا بنانے کی تصریح فقط قاضی مجاہد الاسلام صاحب کے فتاویٰ میں مذکور ہے دیگر مفتیان کرام نے امام و مؤذن کے مکان بنانے کی اجازت مرحمت فرمائی ہے اور ظاہری بات ہے کہ مکان میں بیت الخلا موجودہ دور میں جزء لاینفک کی طرح ہے۔ ہاں فرق صرف اتنا ہوگا کہ مستطاب بیت الخلا بنانے میں بدبو وغیرہ کا اندیشہ ہے (اور اگر نیچے مصلیٰ نہ ہو یا بالکل الگ ہو تو پھر بدبو کا اندیشہ بھی مصلیٰ میں نہیں) اور مکان کے تابع ہو اس میں یہ اندیشہ کم ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا مفتیان کرام کے مشترک دلائل مختصر حسب ذیل ملاحظہ فرمائیے:

قال فی الدر المختار: وإذا جعل تحته سرداباً لمصالحه أی المسجد جاز كمسجد القدس... أو جعل فوقه بيتاً... (فرع) لو بني فوقه بيتاً للإمام لا يضر لأنه من المصالح، أما لو تمت المسجدية ثم أراد البناء منع، ولو قال: عنيت ذلك لم يصدق، تاتارخانية. وقال في الشامية: قوله أو جعل فوقه بيتاً الخ. ظاهره أنه لا فرق بين أن يكون البيت للمسجد أو لا، إلا أنه يؤخذ من التعليل أن محل عدم كونه مسجداً فيما إذا لم يكن وقفاً على مصالح المسجد وبه صرح في الإسعاف فقال: وإذا كان السرداب أو العلو لمصالح المسجد أو كانا وقفاً عليه صار مسجداً. (الدر المختار مع رد المحتار: ۴/۳۵۷، ۳۵۸، مطلب في احكام المسجد، سعيد).

قال في البحر الرائق: لو بني بيتاً على سطح المسجد لسكنى الإمام فإنه لا يضر في كونه مسجداً لأنه من المصالح، فإن قلت: لو جعل مسجداً ثم أراد أن يبني فوقه بيتاً للإمام أو غيره هل له ذلك؟ قلت: قال في التتارخانية: إذا بني مسجداً وبني غرفة وهو في يده فله ذلك وإن كان حين بناءه خلى بينه وبين الناس ثم جاء بعد ذلك يبني لا يتركه وفي جامع الفتاوى: إذا قال عنيت ذلك فإنه لا يصدق. (البحر الرائق: ۵/۲۷۱، دار المعرفة).

(و کذا فی مجمع الانهر شرح ملتقى الابحر: ۲/۵۹۴، ط: دار الکتب العلمیۃ والدرالمختار: ۴/۳۵۸، سعید)۔

شیخ شہاب الدین احمد حثلی تبیین الحقائق کے حاشیہ میں تحریر فرماتے ہیں:

فکل مسجد لم یکن كذلك بأن لا یكون خالصاً لله لم یجز، وأورد أبو الليث هنا سؤالاً وجواباً فقال: فإن قيل: أليس مسجد بيت المقدس تحته مجتمع الماء، والناس ینتفعون به، قيل: إذا كان تحته ینتفع به عامة المسلمین يجوز، لأنه إذا انتفع به عامة المسلمین صار ذلك لله تعالى أيضاً، وأما الذي اتخذ بيتاً لنفسه لم یکن خالصاً لله تعالى، فإن قيل: لو جعل تحته حانوتاً وجعله وقفاً على المسجد، قيل: لا یستحب ذلك، ولكنه لو جعل فی الابتداء هكذا صار مسجداً، وما تحته صار وقفاً علیه، ويجوز المسجد والوقف الذي تحته، ولو أنه بنى المسجد أولاً ثم أراد أن یجعل تحته حانوتاً لمسجد فهو مردود باطل وینبغي أن یرد إلى حاله، إلى هنا لفظ الفقیه . (حاشیة تبیین الحقائق: ۳/۳۳۰، ط: امدادیہ، منان)۔

تاکلین عدم جواز کے اسماء درج ذیل ملاحظہ کیجئے:

(۱) حضرت مفتی عزیز الرحمن صاحب کے نزدیک فوقانی اور تحتانی منزلہ دونوں مسجد کے حکم میں ہیں کوئی حصہ مسجد سے مستثنیٰ نہیں ہوگا۔ فتویٰ ملاحظہ کیجئے: (فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، جلد اول، ص ۲۲۵، فصل فی آداب المساجد، ط: دارالاشاعت)۔

(۲) حضرت مفتی محمود حسن گنگوہیؒ کے ایک فتوے سے معلوم ہوتا ہے کہ اوپر نیچے سب مسجد ہی کے حکم میں ہے بنا بریں دوکان وغیرہ بنانا ٹھیک نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو: (فتاویٰ محمودیہ: ۱۴/۵۲۵، جامعہ فاروقیہ)۔

(۳) حضرت مفتی حبیب الرحمن خیر آبادی صاحب مفتی دارالعلوم دیوبند۔ ملاحظہ ہو: (مباحث فقہیہ، ص ۲۵۳)۔

(۴) حضرت تھانویؒ کے نزدیک فقط بیت الخلا بنانا جائز نہیں، دوکان، مکان وغیرہ بنانا جائز ہے۔ تفصیل

فتویٰ ملاحظہ ہو: (امداد الفتاویٰ: ۲/۶۵۷-۶۶۱)۔

مذکورہ بالا مفتی حضرات کے مختصر دلائل حسب ذیل ملاحظہ کیجئے:

قال فی الدر المختار: و کرهه تحريماً الوطء فوقه والبول والغوط لأنه مسجد إلى عنان السماء. قال العلامة الشامي: وكذا إلى تحت الثرى كما في البيري عن الاسبيجاني... الخ. (الدر المختار مع رد المحتار: ۱/۶۵۶، مطب في احكام المسجد، سعيد).

وقال في الشامية: قال في البحر: وحاصله أن شرط كونه مسجداً أن يكون سفله وعلوه مسجداً ينقطع حق العبد عنه. (فتاوى الشامي: ۴/۳۵۸، سعيد).
(وكذا في البحر الرائق: ۵/۲۷۱، دار المعرفة).

وقال في الفتاوى الهندية: قيم المسجد لا يجوز له أن يبنى حوائث في حد المسجد أو في فئاته لأن المسجد إذا جعل حائوثاً ومسكناً تسقط حرمة وهذا لا يجوز، والفناء تبع للمسجد فيكون حكمه حكم المسجد كذا في محيط السرخسي. (الفتاوى الهندية: ۲/۴۶۲).
(وكذا في فتح القدير: ۶/۲۳۶، دار الفکر). والله تعالى اعلم بالصواب۔

بڑی بلڈنگ میں ایک فلیٹ مسجد کے لیے مخصوص کرنے کا حکم:

سوال: آج کل بڑے شہروں میں مساجد کے لیے الگ جگہ خریدنے اور اس کی تعمیر کے سلسلہ میں بہت دشواریاں ہیں پھر بعض غیر مسلم ممالک میں شاندار مسجد متعصب غیر مسلموں کے حسد اور انتقام کا نشانہ بھی بنتی ہے، جبکہ مسلمانوں کے لیے مسجد ضرورت کے درجے میں ہے اس لیے کہ اعتکاف اور مسجد کا ثواب وغیرہ مسجد کے ساتھ مخصوص ہیں تو اگر بڑی بلڈنگ میں ایک فلیٹ کو مسجد کے لیے خریداجائے اور اس کے اوپر نیچے رہائشی مکانات ہوں تو کیا یہ فلیٹ مسجد بن جائے گا یا نہیں؟ بیڑا تو جروا۔

الجواب: شریعت مطہرہ نے مسجد کو ایک خاص اہمیت دی ہے اور اس کے احکام بھی دیگر احکام اوقاف سے کچھ جدا گانہ ہیں، چنانچہ ظاہر الروایہ کے مطابق کسی مسجد کے مسجد شرعی ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ زمین جس پر مسجد کی عمارت کھڑی کی جا رہی ہے وہ وقف ہو یعنی مسجد کے تحتانی اور فوقانی حصے کا وقف ہونا

ضروری ہے اور اس سے کلیۃً حق العبد کا منقطع ہونا لازم اور ضروری ہے اس کے بغیر وہ مسجد، مسجد شرعی نہیں کہلائے گی۔ ملاحظہ فرمائیں علامہ فخر الدین زبلیؒ شرح کنز میں اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے رقمطراز ہیں:

ومن جعل مسجداً تحته سرداب أو فوقه بيت وجعل بابہ إلى الطريق وعزله أو اتخذ وسط داره مسجداً وأذن للناس بالدخول فله بيعه ويورث عنه ، لأنه لم يخلص لله لبقاء حق العبد فيه والمسجد لا يكون إلا خالصاً لله لما تلونا ومع بقاء حق العبد في أسفله أو في أعلاه أو في جوانبه محيطاً به لا يتحقق الخلو ص كله أما إذا كان السفلى مسجداً فلائذ لصاحب العلو حقاً في السفلى حتى لا يكون لصاحب السفلى أن يحدث فيه شيئاً من غير رضا صاحب العلو وأما إذا جعل العلو مسجداً فلائذ أرض العلو ملك لصاحب السفلى وليس له من التصرفات شيء من غير رضا صاحب السفلى كالبناء وغيره بخلاف مسجد بيت المقدس فإن السرداب فيه ليس بمملوك لأحد بل هو لمصالح المسجد حتى لو كان غيره مثله نقول بأنه صار مسجداً وأما إذا اتخذ وسط داره مسجداً فلائذ ملكه محيط بجوانبه فكان له حق المنع من الدخول والمسجد من شرطه أن لا يكون لأحد فيه حق المنع قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾ ولأنه لم يفرزه حين أبقي الطريق لنفسه فلم يخلص لله . (تبيين الحقائق: ۳/۳۳۰، ط: امداديه ، ملتان)۔

وللاستزادة ينظر: (البحر الرائق: ۵/۲۷۱، ط: دارالمعرفة، الوهداية: ۲/۲) وفتح القدير: ۶/۲۳۴، ط: دار

الفکر، والعناية شرح الهداية)۔

ہاں اگر بلڈنگ میں مسجد کے اوپر کافلیٹ یا نیچے کافلیٹ وقف ہو اور ابتدائی تعمیر کے وقت بانی حضرات نے مسجد کے اوپر اور نیچے کا حصہ مسجد سے خارج کر دیا ہو اور اس کا کرایہ مسجد کے لیے کر دیا ہو تو اس صورت میں فقہاء نے تصریح فرمائی ہے کہ یہ مسجد، مسجد شرعی کے حکم میں ہوگی۔ ملاحظہ ہو درمختار مع شامی میں ہے:

قال في الدر المختار: وإذا جعل تحته سرداباً لمصالحه أي المسجد جاز كمسجد القدس... أو جعل فوقه بيتاً... (فرع) لو بنى فوقه بيتاً للإمام لا يضر لأنه من المصالح، أما

لو تمت المسجدية ثم أراد البناء منع ، ولو قال : عنيت ذلك لم يصدق ، تاتارخانية . وقال في الشامية : قوله أو جعل فوقه بيتاً الخ . ظاهره أنه لا فرق بين أن يكون البيت للمسجد أو لا ، إلا أنه يؤخذ من التعليل أن محل عدم كونه مسجداً فيما إذا لم يكن وفقاً على مصالح المسجد وبه صرح في الإيعاف فقال : وإذا كان السرداب أو العلو لمصالح المسجد أو كانا وفقاً عليه صار مسجداً . (الدر المختار مع رد المحتار ۴/۳۵۷، ۳۵۸، مطلب في احکام المسجد، سعيد).

اور فقہاء کا یہ قول کہ مسجد شرعی کے شرط یہ ہے کہ نیچے اوپر دونوں مسجد ہوتا کہ بندہ کا حق بالکل منقطع ہو جائے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تحت و فوق کا حقیقہً منقطع ہو جائے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس پر مرتب ہوں، مثلاً: حائضہ و جنبی کے دخول کا ممنوع ہونا، بیچ و شراب کا مکروہ ہونا وغیرہ، بلکہ فقہاء کی غرض یہ ہے کہ تحت اور فوق دونوں سے حق العبد کلئہ منقطع ہو چکا ہو اگر کسی شخص کی ملکیت اس پر ہوگی تو اس کی مسجدیت میں خلل واقع ہوگا، اور اگر تحت و فوق دونوں مسجد کے متعلقات پر وقف کر دئے جائیں تو حق العبد ختم ہوگا اور مسجد کی مسجدیت میں کوئی خلل نہیں آئے گا۔

چنانچہ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

یہ مسجد اس وقت مسجد ہوگی جب اس سرداب و علو کو مصالح مسجد کے لیے بناوے یا مسجد پر وقف کر دے اور حاصل عبارت بکسر کا یہ ہے کہ یہ جو فقہاء کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ مسجد اس وقت مسجد ہوتی ہے کہ اس علو و سفلی سب مسجد ہو۔ سو اس کلام سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ علو و سفلی بھی مسجد ہی ہو بلکہ اس اشتراط سے اصل مقصود یہ ہے کہ اس سے حق عید منقطع ہو جاوے خواہ مسجدیت کی وجہ سے یا وقف علی المسجد کی وجہ سے پس اشتراط مسجدیت تمثیلاً ہے نہ کہ حصر اور اصل اشتراط انقطاع حق العبد ہے، اور اگر تمثیلاً نہ ہو تو تعلیلاً ہے تو اشتراط کملت سے کہ وہ انقطاع حق عید ہے، حکم معلول بھی عام ہوگا اور جہاں انقطاع نہ ہو وہ مسجد نہ ہوگی اور لیس قطع الخ سے چونکہ اس عدم انقطاع کی صورت بھی مفہوم ہوتی تھی اس اعتبار سے آگے بخلاف کہہ رہے ہیں اور یہ قول: لانه مسجد إلى عنان السماء و کذا إلى تحت الثرى ، یہ اس صورت میں جب پہلے سے اس کے نیچے ہے اب نہ بنایا ہو پس جمعاً سب مسجد ہو جاوے گا اور جب اول ہی سے اس کے نیچے سرداب بنالیا ہو تو قصد سے وہ جزو متضمن ہو جاوے گا:

وللقصود ترجیح علی التبع... (امداد الفتاویٰ: ۶۶۰/۲)۔

جواہر الفقہ میں حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رفقہ ازہیں:

اگر کوئی مسجد اس طرح بنائی جائے کہ نیچے دکانیں یا تہ خانہ وغیرہ بنا کر ان کی چھت پر مسجد کا صحن یا مسجد کی کوئی عمارت ہے تو یہ اس شرط پر جائز ہے کہ نیچے کی دکانیں مسجد کی طرح وقف ہوں اور ان کی آمدنی مسجد کے مصالح میں صرف ہو اور اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ مسجد کی چھت پر کوئی مکان بغرض مصالح مسجد بنا دیا جائے، ان دونوں صورتوں میں اس مسجد کی مسجدیت میں کوئی خلل نہ آئے گا چنانچہ فتاویٰ شامی میں بحوالہ اسعاف نقل کیا ہے... اس صورت میں نیچے کی دکانیں اور اوپر کا مکان وغیرہ مسجد میں داخل نہ ہوگا اور اسی بنا پر ان کا کرایہ دینا، ان میں تجارت کرنا غسل کی حالت والے آدمی اور حیض و نفاس والی عورت کا ان میں داخل ہونا وغیرہ سب جائز ہوگا۔

تنبیہ: لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ صورت صرف اسی وقت ہو سکتی ہے کہ مسجد بنانے کے وقت اول ہی بنانے والے نے اوپر کے مکان یا نیچے کے تہ خانہ یا دوکان وغیرہ کو مسجد سے علیحدہ کر کے کرایہ پر دینے اور اس کو مسجد پر وقف کرنے کی نیت کر لی ہو، ورنہ اگر اول مسجد بنادی گئی تو پھر بعد میں اس کے نیچے کوئی دکان یا اوپر کرایہ کے لیے مکان بنانا ہرگز جائز نہیں... الخ (جواہر الفقہ، جلد سوم، ص: ۱۲۳-۱۲۴، ط: مکتبہ دارالعلوم کراچی)۔

مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے: (مجموعۃ الفتاویٰ از حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی: ۱/۲۱۹-۲۲۳، و فتاویٰ رحمہ:

۱۸۹/۵)۔

ضرورت زمانہ اور غیر ظاہر الروایہ:

مسئلہ مذکورہ بالا میں ظاہر الروایہ کے علاوہ ائمہ مذہب سے چند اور روایتیں بھی مروی ہیں، جن کو صاحب ہدایہ نے بیان فرمایا ہے۔ عبارت ملاحظہ کیجئے:

وروی الحسنؒ عنہ أنه قال: إذا جعل السفلى مسجداً وعلی ظهره مسکن فهو مسجد لأن المسجد مما يتأبد وذلك يتحقق في السفلى دون العلو، وعن محمدؒ علی عکس هذا لأن المسجد معظم وإذا كان فوقه مسکن أو مستغل يتعذر تعظيمه وعن أبي يوسفؒ أنه جوز فی الوجهین حين قدم بغداد و رأى ضيق المنازل فكانه اعتبر الضرورة، وعن محمدؒ أنه

حين دخل الري أجاز ذلك كله لما قلنا . (الهداية: ۲، ۶۴۴، كتاب الوقف).

امام حسن بن زیادؒ نے حضرت امام ابوحنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اگر چٹائی منزل مسجد بنادی جائے اور اس کے اوپر رہائش گاہ تو مسجد ہوگئی، اس کی وجہ یہ ہے کہ مسجد کے مسجد ہونے کے لیے تابد اور پائنداری ضروری ہے، اوپر کی منزل میں پائنداری نہیں ہے، نیچے کی منزل زمین ہے جس میں پائنداری ہے۔

اور امام محمدؒ سے جو روایت منقول ہے وہ اس کے بالکل برعکس ہے، ان کا کہنا ہے کہ مسجد اوپر ہو سکتی ہے نیچے رہائش گاہ یا ذریعہ آمدنی کی دکانیں، اس لیے کہ اگر مسجد کے اوپر رہائش گاہ، یاد دکانیں بنوائی جائیں گی تو مسجد کی عظمت اور اس کے تقدس میں خلل واقع ہوگا۔

اور امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت منقول ہے کہ جب وہ بغداد میں آ کر قیام پذیر ہوئے اور گنجان آبادی کے ساتھ اراضی کی قلت دیکھی اور ضرورت محسوس فرمائی تو اجازت دی کہ چاہے اوپر مسجد ہو یا نیچے اور دوسری منزلوں کو ذاتی استعمال میں لایا جائے تو بھی مسجد، مسجد شرعی ہو جائے گی۔ اسی طرح امام محمدؒ سے منقول ہے کہ جب وہ ”رے“ تشریف لا کر وہاں مقیم ہوئے اور آبادی کی کثرت کی وجہ سے حرج اور تنگی دیکھی اجازت مرحمت فرمائی کہ نیچے اوپر جس طرح مسجد ہو اور دوسری منزلوں کو ذاتی استعمال میں لایا جائے تب بھی وہ مسجد شرعی مسجد ہو جائیگی، گویا کہ صاحبینؒ نے مدار احتیاج اور ضرورت پر رکھا اور اجازت مرحمت فرمائی۔

محقق ابن ہمامؒ اس پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

وهذا تعليل صحيح ، لأنه تعليل بالضرورة . (فتح القدیر: ۶/۲۳۵، ط: دار الفکر).

مطلب یہ ہے کہ یہ علت صحیح ہے کیونکہ اس میں ضرورت کو مد نظر رکھا گیا ہے، تو جب اس قسم کی ضرورت و حاجت پیش آئے تو مخصوص حالات میں اس پر غور کیا جاسکتا ہے۔ ہاں عام حالات میں ظاہر الروایہ پر عمل رائج ہے۔ اور اصول افتاء کے مناسب بھی ہے۔ کمافی شرح عقود رسم المفتی۔

فتاویٰ تاتارخانیہ میں بھی صاحبینؒ کے یہ اقوال منقول ہیں:

وفي رواية الحسن: يجوز السفل دون العلو ، وعند محمد يجوز العلو أيضاً ، وفي

جامع الفتاوى: إذا كان السفل مملوكاً و فوقه مسجد أجاز ... وعن أبي يوسف أنه أجاز أن

يكون الأسفل مسجداً ، والأعلى ملكاً ، وعن محمدؐ أنه حين دخل الرى ورأى ضيق الأمكنة جوز ذلك . (الفتاوى التاتارخانية: ۸۴۳/۵، احکام المسجد).

(و کذا فی الجوهرۃ النيرة: ۲۵/۲، ط: امدادیہ، مئتان).

علامہ ابن نجیم مصریؒ نے ان روایات کو ضعیف قرار دیا ہے۔ ملاحظہ ہو البحر الرائق میں ہے:

وحاصله أن شرط كونه مسجداً أن يكون سفله وعلوه مسجداً لينقطع حق العبد عنه

... هذا هو ظاهر المذهب وهناك روايات ضعيفة مذكورة في الهداية . (البحر الرائق:

۲۵۱/۵، ط: کوئٹہ)، (و کذا فی فتاوی الشامی: ۳۵۸/۴، سعید).

تبیین الحقائق میں علامہ فخر الدین زیلعیؒ نے بھی یہ روایات ذکر فرمائی ہیں اور حاشیہ میں امام شہاب الدین شہلیؒ لکھتے ہیں: وهذه الروايات كلها خلاف ظاهر الرواية . (حاشیة تبیین الحقائق: ۳۰۰/۳، ط: امدادیہ، مئتان).

حاصل یہ ہے کہ یہ اقوال ضعیف ہیں اور ظاہر الروایہ کے خلاف ہیں تو عام حالات میں مقتبی بہ قول پر عمل ہوگا، لیکن مخصوص حالات میں بوقت ضرورت جیسا کہ سوال میں مذکور ہے ان اقوال پر عمل کرنے کی گنجائش ہو سکتی ہے جب کہ صاحبین کے اقوال بھی قواعد مذہب کے موافق ہیں۔ جیسے کہ قاعدہ ہے: الضرورات تبیح المحظورات . (قواعد الفقہ: ۸۹)، والمشفقة تجلب التيسير . (ح: ۱۲۲)، وغیرہ .

اور فقہاء نے بوقت ضرورت ضعیف قول پر عمل کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی ہے:

چنانچہ علامہ ابن نجیم مصریؒ حیض کے بیان میں فرماتے ہیں:

وفي معراج الدراية معزياً إلى فخر الائمة : لو أفتى مفت بشيء من هذه الأقوال في

مواضع الضرورة طلباً للتيسير كان حسناً . (البحر الرائق: ۲۰۲/۱، دار المعرفۃ).

(و کذا فی فتاوی الشامی: ۲۸۹/۱، سعید).

اگرچہ عبادات میں مطلقاً قول امام کو ترجیح ہے لیکن بوقت ضرورت صاحبین کے قول پر فتویٰ دینے کی اجازت ہے۔ ملاحظہ ہو علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

لا يرجع قول صاحبيه أو أحدهما على قوله إلا لموجب ، وهو إما لضعف دليل الإمام

وإما للضرورة... (شرح عقود رسم المفتی، ص ۴۱)۔

مفتی عظیم الاحسان المجددی فرماتے ہیں:

مسئلة : لا يجوز العمل والإفتاء بالضعيف والمرجوح إلا عن ضرورة فلو أفتى في

مواضع الضرورة طلباً للتيسير كان حسناً . (قواعد الفقه، ص ۵۷۶)۔

علامہ شامیؒ طہارت کے بیان میں بوقت ضرورت اور عام ایٹلا میں آسانی کے پہلو کو مد نظر رکھتے ہوئے فرماتے

ہیں: قال: وقال في شرح المنية: المعلوم من قواعد أئمتنا التسهيل في مواضع الضرورة

والبلوى العامة كما في مسألة آبار الفلوات ونحوها . (فتاویٰ الشامی: ۱/۱۸۹، سعید)۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ ظاہر الروایہ پر عمل لازم نہیں خصوصاً نا در الروایہ مؤید بالحدیث ہو تو اسی کو لینا چاہئے۔ ملاحظہ ہو فیض الباری میں فرماتے ہیں:

واعلم أن الروایات إذا اختلفت عن إمامنا في مسألة، فعمامة مشايخنا يسلكون فيها

مسلك الترجيح، فيأخذون بظاهر الرواية، ويتركون نادرها، وليس بسديد عندي، سيما

إذا كانت الرواية النادرة تأييد بالحديث، فإني أحمله على تلك الرواية، ولا أعبأ بكونها

نادرة فإن الرواية إذا جاءت عن إمامنا لا بد أن يكون لها عنده دليل من حديث أو غيره...

(فيض الباری: ۱/۳۵۷، باب ما إذا ذكر في المسجد انه جنب خرج كما هو، كتاب الغسل)۔

معلوم ہوا کہ خارجی وجوہات کی وجہ سے ظاہر الروایہ کا ترک جائز ہے جیسا کہ فی زمانہ حالات اور

ضرورت کے پیش نظر اگر غیر ظاہر الروایہ ہو کہ امام صاحب ہی سے مروی ہے اس پر عمل کیا جائے تو گنجائش ہونی

چاہئے۔

نیز بوقت احتلام مساک ذکر سے وجوب غسل کے بارے میں فقہاء نے بوقت ضرورت خاص مسافر اور مہمان

کے لیے امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے تاکہ حرج اور تنگی کا شکار نہ ہو جائے۔ ملاحظہ ہو:

قال في الدر: ويقوله يفتى في ضيف خاف ريبة أو استحيى وفي الفهستاني

والتاتارخانية معزياً للنوازل: ويقول أبي يوسف نأخذ، لأنه أيسر على المسلمين، قلت:

ولا سيما في الشتاء والسفر . وفي الشامية: وفي الذخيرة: إن الفقيه أبا الليث، وخلف بن أيوب أخذوا بقول أبي يوسف، وفي جامع الفتاوى: إن الفتوى على قوله، قوله: قلت؛ ظاهره الميل إلى اختيار ما في النوازل... فينبغي الإفتاء بقوله في مواضع الضرورة فقط، تأمل. (الدرا مختار مع رد المحتار: ۱/۶۰، سعيد).

مفتی جاد الحق علی جاد الحق مفتی جمہوریہ مصر العربیہ نے فتاویٰ دارالافتاء المصریہ میں مساجد کے بارے میں پہلے رائج قول بیان کرنے کے بعد ضرورت کے پیش نظر صاحبین کے قول کو لینے کی اجازت دی ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیے:

وعلى هذا إذا كانت هناك ضرورة تدعو إلى المشروع الممنول عنه فلا بأس بالأخذ بقول الصاحبين في الرواية المذكورة عنهما لأنها تتفق مع قواعد المذهب كقاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"، وقاعدة: "المشقة تجلب التيسير". وغيرهما وهذا مقرر في قول الله عز وجل: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [الحج: ۷۸] والله تعالى أعلم. (فتاوى دارالافتاء المصرية: ۷/۱۵۵).

بطور اختتام مسک امیر شریعت حضرت قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب کی عبارت ملاحظہ فرمائیے:

غیر ظاہر الروایہ مسائل پر بحث کرنے کے بعد فرماتے ہیں: پس حاصل یہ ہے کہ عام حالات میں:

۱۔ ظاہر الروایہ یہ ہے کہ اگر بوقت بنائے مسجد کسی ایک منزل کو مسجد اور دوسری منزل کو مسجد کے مصالح، یا اس کی آمدنی کے لیے وقف کر کے واقف اپنی ملکیت سے خارج کر دے تو یہ مسجد، مسجد شرعی ہو جائے گی۔

۲۔ اور اگر ایک منزل کو مسجد بنا کر دوسری منزل کو واقف اپنے ذاتی استعمال کے لیے رکھے تو ظاہر الروایہ یہ ہے کہ یہ مسجد نہیں ہوگی۔

۳۔ حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق اگر پختی منزل مسجد اور اوپر کی منزل اپنے ذاتی استعمال کے لیے رکھی جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک درست ہوگا۔

۴۔ امام محمد بن حسنؒ سے ظاہر الروایہ کے خلاف یہ روایت ملتی ہے کہ اگر اوپر کی منزل مسجد بنائی جائے

اور نیچے کی منزل اپنے ذاتی استعمال میں رکھی جائے تو درست ہوگا۔

اور عام حالات میں ظاہر الروایہ پر عمل راقم الحروف کے نزدیک اقرب الی الفقہ، اوفق بالزمان اور قابل فتویٰ ہے جس پر عمل آسان ہے۔

یہ تمام اقوال و روایات عام حالات میں ہیں، مخصوص حالات میں ایک دوسرا قول بھی منقول ہے، یعنی جب امام ابو یوسفؒ بغداد میں آکر آباد ہوئے، گھنی آبادی کے اس شہر میں اراضی کی قلت دیکھی، اسی طرح امام محمد بن حسنؒ ”ری“ میں جا کر قیام پذیر ہوئے اور ان نوآباد شہروں میں کثرت آبادی کی وجہ سے پیدا ہونے والی تنگی کو دیکھا تو ان دونوں حضرات نے رائے دی کہ چاہے اوپر مسجد ہو، یا نیچے اور دوسری منزلوں کو ذاتی استعمال میں لایا جائے تو بھی مسجد، مسجد شرعی ہو جائے گی، اس قول کا تعلق عام نارمل حالات سے نہیں ہے، بلکہ ضرورت اور حاجت کی صورت میں اس رائے کو ان دونوں بزرگوں نے اختیار کیا ہے۔

... ظاہر ہے کہ یہ صورت باب ضرورت و حاجت کی ہے جن پر مخصوص حالات میں غور کیا جاسکتا ہے۔

(مباحثہ فقہیہ، ص ۲۶۵، ۲۶۶)۔

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



مصادر و مراجع

فتاویٰ دارالعلوم زکریا جلد اول

القرآن الکریم تنزیل من رب العلمین.

الف

- ارشاد الساری شیخ شہاب الدین احمد بن محمد الخطیب القسطلانی دار الکتب العلمیہ
- اعراب القرآن محیی الدین المدریش الیمامۃ دار ابن کثیر
- آپ کے مسائل اور ان کا حل مولانا محمد یوسف لدھیانویؒ شہادت ۱۴۲۱ھ مکتبہ لدھیانوی
- الآثار المرفوعة فی الاحادیث الموضوعة مولانا عبد الحی لکھنوی مکتبہ امدادیہ
- اتحاف السادة المتقين فی شرح احياء علوم الدين للسيد محمد بن محمد الحسيني الزبيدي دار الفكر
- الاصابة فی تمییز الصحابة للحافظ احمد بن علی بن حجر العسقلانی، ت ۸۵۲، دار الکتب العلمیہ بیروت
- الاستيعاب فی معرفة الاصحاب ابو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر دار الجیل بیروت
- ابو داود للحافظ سليمان بن اشعث السجستاني و ۲۰۲ ت ۲۷۵ کتب خانہ مرکز علم کراچی
- اسد الغابة للشيخ محمد بن محمد الشيباني المعروف بابن اثير دار احياء التراث لابن اثير
- الاكمال فی أسماء الرجال الأمير الحافظ ابن ماکولا دار الكتاب الاسلامی
- الاصول الکافی (شیعة) ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق الرازی ت ۳۲۹، دار الکتب الاسلامیہ
- احسن الفتاویٰ حضرت مولانا مفتی رشید احمدؒ ایچ ایم سعید کمپنی
- احکام القرآن ابو بکر محمد بن عبد الله ابن عربی دار الفكر
- اوجز المسالك شيخ الحديث مولانا محمد زکریا المهاجر المدني مکتبہ امدادیہ ملتان
- امداد الفتاویٰ حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی مکتبہ دارالعلوم کراچی
- الاذکار ابو زکریا محی الدین بن شرف النووی و ۶۳۱ ت ۶۷۶ دار العربیہ بیروت
- ارشاد الطالبین قاضی ثناء اللہ پانی پتی

- اعلام الموقعین علامہ ابن قیم الجوزیہ دار الحديث القاهرة
ایرائی انقلاب مولانا محمد منظور نعمانی الفرقان بکڈ پو
- احیاء علوم الدین امام ابو حامد محمد بن محمد الغزالی ت ۵۰۵ دار الفکر
ابن ماجہ ابو عبد اللہ محمد بن یزید بن ماجہ القزوینی ت ۲۰۹ ت ۲۷۳ قدیمی کتب خانہ
الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی
اسباب اختلاف الفقہاء الدكتور عبد اللہ بن عبد المحسن التریحی مؤسسة الرسالة بیروت
الانصاف فی التنبیہ علی الاسباب عبد اللہ بن محمد بن السید البطلبوسی، بیروت.
- الاتقان فی علوم القرآن جلال الدین عبد الرحمن بن أبی بکر السیوطی دار احیاء العلوم بیروت
الآداب الشریعة أبو عبد اللہ محمد بن مفلح المقدسی ت ۷۶۳ مؤسسة الرسالة
امداد الاحکام حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی مفتی عبدالکریم گتھلوی مکتبہ دارالعلوم کراچی
الاعتقاد أحمد بن الحسین البیهقی و ۳۸۳ ت ۴۵۸ دار الأفاق الجریرة
أحكام الجنائز للشيخ محمد ناصر الدين الألبانی
أحادیث الجمعة للشيخ عبد القدوس محمد نذیر
الأسرار المرفوعة ملا علی القاری المکتب الاسلامی
أحكام القرآن للمفتی محمد شفیع إدارة القرآن کراچی
آثار السنن للعلامة محمد علی النیموی ت ۱۳۲۲ صدیقیہ کتب خانہ
اعلاء السنن مولانا ظفر أحمد عثمانی التهانوی إدارة القرآن کراچی
اقتضاء الصراط المستقیم علامہ أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیہ ت ۷۲۸ مکتبہ الرشد الرياض
اصح السير حضرت مولانا عبدالرؤف دناپوری میر محمد کتب خانہ کراچی
الاشباه و النظائر لزين الدين بن ابراهيم ابن نجيم الحنفی ت ۹۷۰ إدارة القرآن کراچی
الأربعین للامام النووي إدارة الطباعة یوبی
اعانة الطالبین أبو بکر سید بکری بن سید محمد شطا الدمیاطی المصری اصح المطابع بمبئی
امداد المفتیین حضرت مفتی محمد شفیع ت ۱۳۱۳ و ۱۳۹۲ وارا اشاعت
الاعتصام ابو اسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبی دار الکتب العلمیة

- ارشاد القاری مفتی رشید احمد سعید کینی
 أسباب الحكم بغير ما أنزل الله علامه ابن تیمیہ
 احکام القرآن حضرت مولانا ظفر احمد تھانوی ادارۃ القرآن کراچی
 انجاح الحاجة حاشية ابن ماجه الشيخ عبد الغنى المجددى الدهلوى ۱۲۹۵ قديمى كتب خانه
 الاعتدال فى مراتب الرجال حضرت شیخ محمد زکریا
 اکمال المعلم بفوائد مسلم أبو الفضل عیاض بن موسى دار الوفا
 امانی الأحبار مولانا محمد یوسف صاحب ادارۃ تالیفات اشرفہ
 أبجد العلوم صديق بن حسن القنوجی دار الكتب العلمية بیروت
 اشراط الساعة يوسف بن عبد الله بن يوسف الوابل دار ابن الجوزية
 اکمال اکمال المعلم محمد بن خلیفة الوشتانی الابی دار الكتب العلمية
 الاعلام لخیر الدین الزرکلی بیروت لبنان
 امتاع الاسماع بمالنسی من الاحوال والاموال والحفدة والمتاع للعلامه تقی الدین المقریزی، بیروت
 الاحادیث المختارة للحافظ ضیاء المقدسی مکه النکرمه
 الاسرائیلیات والموضوعات: للدكتور محمد بن محمد ابی شهبه، مکتبه السنه.
 اثبات عذاب القبر الامام البیهقی دار الفرقان.
 اخبار مکه للعلامه الفاکھی، بیروت.
 احادیث یحتج بها الشیعة الشیخ عبدالرحمن محمد سعید.
 الآحاد والمثانی ابوبکر الشیبانی الرياض.
 الامالی لابن بشران البغدادی.
 الاسماء والصفات للامام البیهقی.
 الاربعون حديثاً فی المهدی للحافظ ابی نعیم الاصبهانی.
 الآداب الامام البیهقی.
 الابانة عن شریعة الفرقة الناجية ابو عبد الله ابن بطه الحبلی دار الرایة.
 اتحاف الخیرة المهره للشیخ العلامة البوصیری.

ادلة الحنفية من الاحاديث النبوية على المسائل الحنفية محمد عبدالله بن مسلم البهلولي ، دار القلم .
اصول البزدوى (كنز الوصول الى معرفة الاصول) للفيقه على بن محمد البزدوى الحنفى

باء

البحر المحيط للعلامة الزركشى .

(صحيح) البخارى ابو عبد الله محمد بن اسماعيل البخارى و ۱۹۳ ت ۲۵۶، فيصل بليكشنز، ديوبند
بدائع الفوائد شمس الدين محمد بن ابى بكر ابن قيم الجوزية ت ۷۵۱ دار الفكر
بذل المجهود محدث خليل احمد سهارنپورى ت ۱۳۴۶ ندوة العلماء لكهنؤ
البداية و النهاية حافظ اسماعيل ابن كثير القرشى الدمشقى ت ۷۷۷ دار المعرفة
بہشتی زیور حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی دارالاشاعت

بداية المجتهد ونهاية المقتصد ابو الوليد ابن رشيد القرطبي الاندلسى دار الكتب العلمية

البحر الرائق للشيخ زين الدين ابن نجيم مصرى المكتبة الماجدية

بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع علاء الدين أبوبكر بن مسعود الكاسانى ت ۵۸۷، سعيد كمپنى.

البريقة المحمودية الشيخ ابوسعيد مصطفى الخادمى .

البحر المديد ابو العباس الشاذلى ، بيروت .

البوصيرى مادح الرسل الاعظم عبد العال الحمامصى ، مكتبة الهداية.

بوستان للشيخ سعدى .

بشارة المحبوب بتكفير الذنوب للحافظ وجيه الدين الاذرى القابونى .

البدر المنير فى تخريج الاحاديث والآثار الواقعة فى الشرح الكبير لابن الملحق الشافعى ، السعودية.

تاء

التاريخ القويم لمكة وبيت الله الكريم للشيخ محمد طاهر الكردى المكي دار خضر بيروت

التوضيح و التلويح صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود مير محمد كتب خانہ کراچی

تنقيح القول فى شرح لباب الحديث للعلامة النووى

تهذيب الاسماء للعلامة النووى

تبلیغ جماعت پر چند عمومی اعتراضات اور ان کے مفصل جوابات شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب سہارنپور

التحریر و التنویر للشیخ محمد طاهر بن عاشور الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع

تفسیر الماوردی ابو الحسن علی بن محمد بن حبیب الماوردیؒ و ۳۶۲ تا ۴۵۰، دار الکتب العلمیة

تفسیر القرطبی للشیخ محمد بن احمد الانصاری القرطبیؒ دار الکتب العلمیة

تفسیر الطبری ابو جعفر محمد بن جریر الطبری دار المعرفة بیروت

تہذیب التہذیب ابو الفضل احمد بن علی بن حجر العسقلانیؒ ت ۸۵۲، دار الکتب العلمیة بیروت

تنویر الاذهان من تفسیر روح البیان للشیخ اسماعیل البروسویؒ ت ۱۱۳۷ (اختصار و تحقیق الشیخ

محمد علی الصابونی) دار القلم دمشق

تیسیر الکرم الرحمن شیخ عبد الرحمن بن ناصر السعدی و ۱۳۰۷ تا ۱۳۷۶ مؤسسة الرسالة

تحفة الأحوذی ابو العلی محمد بن عبد الرحمن مبارکپوریؒ و ۱۲۸۳ تا ۱۲۵۳ دار الفکر

ترمذی ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورة الترمذیؒ و ۲۰۹ تا ۲۷۹ فیصل پبلیکیشنز، دیوبند

تہذیب الکمال للحافظ جمال الدین ابو الحجاج یوسف المزیؒ و ۶۵۴ تا ۷۴۲ مؤسسة الرسالة

تاریخ الامم والملوک ابو جعفر محمد بن جریر الطبریؒ دار الفکر

تاریخ الاسلام مولانا اکبر شاہ خانؒ مکتبہ رحمانیہ دیوبند

تاریخ ابن خلدون علامہ عبد الرحمن ابن خلدونؒ نفیس اکیڈمی کراچی

تاریخ بغداد للحافظ ابی بکر احمد بن علی الخطیب البغدادیؒ و ۳۹۳ تا ۴۶۳ الکتب العلمیة

تقریب التہذیب احمد بن علی بن حجر العسقلانیؒ و ۷۷۳ تا ۸۵۲ دار نشر الکتب الاسلامیة

التذکرة ابو عبد الله محمد بن احمد بن ابی بکر الانصاری القرطبیؒ دار الریان للتراث

تحریر التقریب الدكتور بشار عواد معروف والشیخ شعب الرنوط مؤسسة الرسالة بیروت

التفسیر الکبیر فخر الدین ابن ضیاء الدین عمر الرازیؒ و ۵۴۴ تا ۶۰۴ دار الفکر

تاریخ مدینہ دمشق ابو القاسم علی بن الحسن ابن ہبة الله الشافعیؒ و ۸۹۱ تا ۵۷۱ دار الفکر بیروت

تاج العروس للسید محمد مرتضی الزبیدی مطبعة خیرہ

تنویر الابصار للعلامة شمس الدین محمد بن عبد الله تمر تاشیؒ و ۹۳۹ تا ۱۰۰۴ سعید کمپنی

تلبیس ابلیس (مترجم) للعلامة ابن جوزی کتب خانہ مجیدیہ

التفسیر المظہری (عربی) قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتیؒ ت ۱۲۲۵ بلوچستان بک ڈپو

تقید کی شرعی ضرورت حضرت مفتی سید عبدالرحیم لاچپوریؒ مجلس خیر، سورت، گجرات

التمہید ابو عمر یوسف بن عبد اللہ بن عبد البر النمزی و ۳۶۸ ت ۴۶۳، مکتبۃ المؤید

التمہید فی تخریج الفروع علی الاصول جمال الدین ابو محمد الحسن الامنوی مؤسسة الرسالة

تفسیر عثمانی شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد عثمانیؒ مدینہ منورہ

تحفة الاشراف بمعرفة الاطراف یوسف بن الزکی عبد الرحمن بن یوسف المزنی ت ۷۴۳، الہند

الترغیب و الترہیب حافظ ذکی الدین عبد العلیم بن عبد القوی المنذری ت ۶۵۶، دار احیاء التراث

تنبیہ الغافلین فقیہ أبو اللیث سمرقندیؒ ت ۳۷۳ اشاعت اسلام کتب خانہ

تنزیہ الشریعة المرفوعة علی بن محمد بن عراق الکتانی و ۹۰۷ ت ۹۶۳، دار الکتب العلمیة

التلخیص الحبیرو أبو الفضل أحمد بن علی بن حجر العسقلانیؒ و ۷۷۳ ت ۸۵۲ المدینة المنورة

تختہ اشاعرہ شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ

تکملة فتح الملهم مفتی محمد تقی عثمانیؒ مکتبہ دارالعلوم کراچی

تخریج الآحادیث و الآثار جمال الدین عبد اللہ بن یوسف الزیلعی ت ۷۶۲ دار ابن خزيمة

تمییز الطب من الخبیث عبد الرحمن بن علی بن محمد الشیبانی الشافعی الاثری، دار الكتاب العربی

التعلیقات علی مسند أحمد للشیخ أحمد محمد شاکر

التعلیقات علی سنن ابن ماجہ للدکتور بشار عواد معروف دار الجیل بیروت

التعلیقات علی سنن الترمذی للشیخ أحمد محمد شاکر دار الکتب العلمیة

التعلیق النصبیح للشیخ محمد ادريس الكاندهلویؒ المکتبۃ العثمانیة

الصدوق فی أخبار قزوین عبد الکریم بن محمد الرافعی القزوينی دار الکتب العلمیة

التاریخ الکبیر أبو عبد اللہ محمد بن اسماعیل البخاری ت ۲۵۶ دار الباز مکة المكرمة

تحفة الاخیار أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوی و ۲۳۹ ت ۳۲۱ دار بلنسية الرياض

تاریخ مصر ابن یونس

التعلیق المغنی علی الدار قطنی أبو الطیب محمد شمس الحق العظیم آبادی مکتبہ المتینی القاهرة

تفسیر المنار سید محمد رشید رضا دار الفکر

- تحقیق المقال فی تخریج احادیث فضائل الاعمال للمحدث لطیف الرحمن القاسمی مکتبه الحرمین
تعلیم الاسلام حضرت مفتی محمد کفایت اللہ صاحب دہلوی تاج کتب لاہور
- تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ سید محمد امین ابن عابدین الشامی دار الاشاعۃ العربیہ
تالیفات رشیدیہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی ۱۳۳۳ھ ادارہ اسلامیات لاہور
- تذکرۃ الموضوعات أبو الفضل محمد بن طاهر بن علی المقدسی ت ۵۰۷، میر محمد کتب خانہ
تبیین الحقائق للعلامہ فخر الدین عثمان بن علی الزیلعی مکتبه امدادیہ ملتان
- تذکرۃ الرشید حضرت مولانا محمد عاشق الہی مکتبہ عاشقہ
- التعلیقات علی مشکوٰۃ للشیخ الألبانی المکتبۃ الاسلامیہ
تفسیروں میں اسرائیلی روایات مولانا اسیر اوروچی ادارہ نشریات اسلامی لاہور
- التعلیقات علی تہذیب الکمال للدکتور بشار عواد معروف مؤسسۃ الرسالۃ
التعلیقات علی المصنف للشیخ محمد عوامہ حفظہ اللہ و رعاه المجلس العلمی
- التعلیقات علی الکلم الطیب للشیخ محمد ناصر الدین الألبانی، دار نشر الکتب الاسلامیہ
تدوین الحدیث علامہ سید مناظر حسن گیلانی ۱۸۹۲ تا ۱۹۵۶ دار القلم کراچی
- تاریخ مکہ للعلامہ الازرقی
- تاریخ مکہ لابن ضیاء الحنفی
- تاریخ مدینہ منورہ محمد عبد المعبود ناز پبلشنگ ہاؤس دہلی
- التعلیقات علی شرح العقائد النسفیۃ للشیخ محمد عدنان درویش مکتبۃ دار البیرونی
- تذکرۃ الموضوعات للشیخ طاهر الفتی الہندی المطبوعۃ الہیمیہ
- تفسیر ابن کثیر للحافظ اسماعیل ابن کثیر القرشی الدمشقی ت ۷۷۴ دار السلام
- تلخیص المستدرک للحافظ شمس الدین الذہبی ت ۴۸۴ دار الباز للنشر والتوزیع مکہ المکرمۃ
- تدریب الراوی للعلامۃ جلال الدین السیوطی و ۸۴۹ ت ۹۱۱ دار الفکر
- التفسیر المنیر للدکتور وہبہ الزحیلی دار الفکر
- تفسیر روح البیان اسماعیل الحنفی الاستانبولی، التراث العربی،
- التعلیقات علی مفاہیم، لبعض کبار العلماء من السودان.

- التعليقات على السيف الصقيل للعلامة زاهد الكوثري، مطبعة السعادة.
- الذكورة في الاحاديث المشتهرة الشيخ بدر الدين الزركشى، بيروت.
- التعليقات على مسند احمد، للشيخ شعيب الارنؤوط القاهرة.
- التعليقات على مسند احمد للشيخ حمزة احمد الزين.
- التصريح بما تواتر في نزول عيسى المسيح للشيخ العلامة انور الشاه الكشميري.
- التعليقات على التصريح للشيخ عبدالفتاح ابو غدة.
- تفسير الخازن لعلاء الدين البغدادى الخازن، بيروت.
- التعليقات على معالم التنزيل للشيخ محمد بن عبد الله الثمر واخوانه.
- تاريخ الاسلام للامام شمس الدين الذهبي، بيروت.
- تهذيب الآثار الامام الطبري.
- التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان بن عفان للشيخ محمد يحيى الاندلسي.
- التعليقات على القواعد في علوم الحديث للشيخ عبدالفتاح ابو غدة، دار السلام.
- تاج التراجم للعلامة قاسم بن قطلوبغا.
- التعليقات على قفا الاثر للشيخ عبدالفتاح ابو غدة.
- التحريفي في الاصول للشيخ ابن همام، بيروت.
- تحفة الاشراف للامام المزي.
- تعليم المتعلم للشيخ برهان الاسلام الزرنوجي.
- تعجيل المنفعة لابن حجر العسقلاني، دار البشائر بيروت.
- تحفة الاخيار بترتيب شرح مشكل الآثار للامام الطحاوي.
- توضيح المشبه في ضبط اسماء الرواة لابن ناصر الدين.
- التعقب الحديث للشيخ عبد الله الهرري الحبشي.
- التاريخ الاسلامي (الوجيز) الدكتور محمد سهيل طقوش، دار المعارف.
- تاريخ الخلفاء للامام السيوطي، قديمي كتب خانة.
- تسكين الصدور حضرت مولانا سر فرزان خان صفدر.

التفنية الحديثة في خدمة السنة النبوية عبد الله محمود.

ثاء

الثقات ابن حبان دار الفکر.

جیم

جامع الرموز للفقہ شمس الدین الحنفی القہستانی الخراسانی مکتبہ اسلامیہ ایران

جواهر الفقہ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب مکتبہ دارالعلوم کراچی

جمع الوسائل فی شرح الشمائل للشیخ علی بن سلطان محمد القاری ادارہ تالیفات

جماعت تبلیغ پر اعتراضات کے جوابات حضرت شیخ مولانا محمد زکریا ادارہ اشاعت و بیانات دہلی

جامع العلوم والحکم أبو الفرج عبد الرحمن بن شہاب الدین البغدادی و ۷۳۶ ت ۹۵ مؤسسة الرسالة

جمع الفوائد للعلامہ محمد بن محمد بن سلیمان المغربی ۱۰۹۳ مؤسسة علوم القرآن

جلاء الأفہام شمس الدین أبو عبد اللہ محمد بن قیم الجوزیہ و ۶۹۱ ت ۷۵۱ مکتبہ المؤید الرياض

الجامع الصغير جلال الدین السيوطی ۹۱۱ دار الكتب العلمية بيروت

الجوهر النقی علی هامش السنن الكبرى علاء الدین بن ابن التركمانی ۷۳۵ ت، دار المعرفة بيروت

جامع الأحادیث جلال الدین السيوطی ۹۱۱ دار الفکر

جواهر القرآن للشيخ الطنطاوى الجوهرى دار الفکر

الجوهرة النيرة أبو بكر بن علي بن محمد الحدادی ۸۰۰ مکتبہ امدادیة

جدید فقہی مسائل مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کتب خانہ نعیمیہ دیوبند

جمع الفوائد محمد بن سلیمان المغربی مکتبہ ابن کثیر

الجامع لاخلاق الراوى وآداب السامع للخطيب البغدادى .

الجد الحثيث للشيخ احمد بن عبد الكريم الغزى، دار ابن حزم.

حاء

الحركات الباطنية في العالم الاسلامي الدكتور محمد احمد الخطيب دار عالم الكتب الرياض

حسن التفہم والدرك لمسئلة الترك عبد الله بن محمد الغمارى مكتبة القاهرة

حاشية سنن النسائي للإمام السندی قدیمی کتب خانہ

حاشية فتاوى اللكهنوى للشيخ صلاح محمد أبو الحاج دار ابن حزم

حالات المصنفين و تذكرة الفنون مولانا محمد عثمان معروفي مكتبة عثمانية ديوبند

حاشية الصاوى شيخ احمد الصاوى المالكي دار احياء التراث العربى

حادى الأرواح الى بلاد الأفراح شمس الدين محمد بن أبى بكر بن قيم الجوزية، دار الفكر

حياة الصحابة حضرت مولانا محمد يوسف كاندھلوى كتب خانہ فيضی

حاشية شعب الايمان محقق عبد العلى عبد الحميد حامد الدار السلفية الهند

حاشية النامى على الحسامى مولانا ابو محمد عبد الحق بن محمد امير، سعيد كمپنى

جيت حديث مولانا محمد تقى عثمانى اداره اسلاميات

حلية الأولياء حافظ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني ت ۳۳۰ دار الفكر

حاشية زاد المعاد شعيب الأرنؤوط - عبد القادر الأرئؤوط مؤسسة الرسالة

حاشية ابن القيم أبو عبد الله محمد بن أبى بكر أيوب الزرعى و ۶۹۱ ت ۷۵۱، دار الكتب العلمية

حاشية الاصابة بتعليق شيخ عادل أحمد و الشيخ على محمد معوض دار الكتب العلمية

حاشية علامات قیامت حضرت مولانا انور شاہ کشمیری دارالعلوم کراچی

حاشية الطبرانى الكبير حمدى عبد المجيد السلفى مكتبة ابن تيمية

حاشية الطحطاوى على مرقى الفلاح علامه السيد أحمد طحطاوى، مير محمد كتب خانہ کراچی

حلية الفقهاء أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازى ت ۳۹۵ الشركة المتحدة

الحاوى للفتاوى جلال الدين السيوطى ت ۹۱۱ فاروقى كتب خانہ

حاشية سير أعلام بشار عواد و اخوانه مؤسسة الرسالة

خاء

الخصائص الكبرى ابو الفضل جلال الدين عبد الرحمن السيوطى ت ۹۱۱، دار الكتب العلمية بيروت

خير الفتاوى مولانا خير محمد جالندھرى و دیگر مفتیان خیر المدارس، شرکت پرنٹنگ لاہور

خلق افعال العباد أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخارى و ۹۳ ت ۲۵۶ دار المعارف الرياض

خلاصۃ تہذیب تہذیب الکمال صفی الدین احمد بن عبد اللہ الخزرجی، المكتبة الأثرية
 خطبات حکیم الامت حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ ادارۃ تالیفات اشرفیہ
 الخطط المقریزیة تقی الدین أبو العباس احمد بن علی المقریزی ت ۸۴۵ دار صادر بیروت
 خلاصۃ الفتاویٰ شیخ طاہر بن عبد الرشید البخاری مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ.
 الخلاصۃ فی شرح حدیث الولی علی بن نایف الشحوذ.

دال

الدرا المنثور عبد الرحمن جلال الدین السیوطیؒ و ۸۴۹ ت ۹۱۱، مرکز للبحوث و الدراسة العربیة
 دلائل النبوة ابو یکر احمد بن الحسن البیهقی و ۳۸۴ ت ۴۵۷، دار الکتب العلمیة بیروت
 دلائل النبوة ابو نعیم احمد بن عبد اللہ الاصبہانی ت ۳۳۰ دائرة المعارف العثمانیة
 الدر المختار علامہ علاء الدین محمد بن علی حصکفیؒ و ۱۰۲۵ ت ۱۰۸۸، ایچ ایم سعید کمپنی
 دینی دعوت و تبلیغ کے اصول حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ ادارۃ تالیفات اشرفیہ
 درر الحکام فی شرح غرر الأحکام قاضی منلا خسرو حنفی معارف نظارت جلیلة
 دراسة نقدیة فی المرویات الواردة فی شخصیة عمر بن الخطاب عبد السلام بن محسن المدینة المنورة
 الدعوات الكبير للامام البیهقی .
 دراسات فی علوم الحديث عبد المجید الترمذی.
 الدور المنتشرة فی الاحادیث المشتهرة للامام السیوطی.
 الدیاج علی مسلم للامام السیوطی، دالفکر.

ذال

ذیل الکاشف أبو زرعة أحمد بن عبد الرحیم العراقي ت ۸۲۶، دار الکتب العلمیة بیروت
 ذکر اجتماعی و جہری شریعت کے آئینہ میں حضرت مفتی رضاء الحق صاحب
 ذخیرۃ الحفاظ امام محمد بن طاہر المقدسی، دار السلف.
 ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی المحب الطبری، القاهرة.
 ذم الملاہی للحافظ ابی یکر ابن ابی الدنیام ۲۸۱ھ.

راء

روح المعانی، للقاضی شہاب الدین السید محمود الآلوسی البغدادیؒ م ۱۲۷ھ، التراث الفاہرۃ
رد المحتار علی الدر المختار لخاتمة المحققین ابن عابدین الشامی ت ۱۲۵۲، ایچ ایم سعید کمپنی
رسائل اہل حدیث جمعیت اہل سنت لاہور
رفع الملام عن ائمة الاعلام للشیخ ابن تیمیہ
راہ سنت شیخ الحدیث مولانا محمد سرفر از خان صفدر مکتبہ صفدریہ
رحمة الله الواسعة مفتی سعید احمد پالنپوری مکتبہ جاز دیوبند
روضة الطالبین للإمام النووی المکتب الاسلامی
الروض الانف العلامة السہیلی
الریاض النضرة فی مناقب العشرة المبشرة للشیخ المحب الطبری.
الروضة الریا فیمن دفن بداریا عبد الرحمن الدمشقی.

زاء

زاد المسیر فی علم التفسیر ابو الفرج عبد الرحمن بن علی الجوزی المکتب الاسلامی
زاد السعید افادات حضرت حکیم الامت اشرف العلوم
زاد المتقین فی الصلاہ و السلام علی الشفیع المذنبین، مرتب: حضرت مولانا غلام نقشبندی راندیر سورت
زاد المعاد فی ہدی خیر العباد شمس الدین ابو عبد اللہ الزرعی و ۶۹۱ ت ۷۵۱، مؤسسہ الرسالۃ
زوائد مسند ابی یعلیٰ الموصلی للعلامة الہیثمی.
زکوۃ اور مسئلہ تملیک مولانا عتیق احمد قاسمی.

سین

السيف الصقيل فی الرد علی ابن زفیل ابو الحسن تقی الدین السبکیؒ ت ۷۵۶ مکتبہ زہران
سیرۃ المصطفیٰ حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلویؒ مکتبہ عمیہ بہار پور
سلسلۃ الأحادیث الضعیفۃ للشیخ محمد ناصر الدین الألبانیؒ المکتب الاسلامی
سلسلۃ الأحادیث الصحیحۃ للشیخ محمد ناصر الدین الألبانیؒ مکتبۃ المعارف الریاض

السنن الكبرى للحافظ أحمد بن شعيب النسائي

سير اعلام النبلاء شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي و ١٣٨١ ت ١٣٤٢، مؤسسة الرسالة

السيرة الحلبية للامام علي بن برهان الدين الحلبي الشافعي و ٩٤٥ ت ١٠٣٣، دار احياء التراث

سمط النجوم العوالي في ابناء الاوائل والتوالي لعبد الملك بن حسين العصامي المكي موقع الوراق

السيرة محمد بن احمد بن عثمان الذهبي ت ٤٣٨ دار البازمكة المكرمة

السنن الدارمي عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي السمرقندي و ١٨١ ت ٢٥٥ قديمي كتب خانة

السنة عبد الله بن أحمد

سيرت سيدنا علي مرتضى مولانا محمد تاج صاحب تقيقات لاهور

سنن الدارقطني لحافظ علي بن أبي بكر الدارقطني و ٣٠٦ ت ٣٨٥ مكتبة المتنبى القاهرة

سيرت خاتم الانبياء حضرت مفتي محمد شفيع صاحب مدر سردكان العلوم

سبل السلام للشيخ محمد بن اسماعيل الصنعاني ١١٨٢ دار الكتاب العربي

سيرة النعمان مولانا ثقلبي نعماني وارا لاشاعت

سيرة البخاري محمد عبد السلام المباركفوري فاروقى كتب خانة

سنن سعيد بن منصور سعيد بن منصور الخراساني ت ٢٢٤ الدار السلفية الهند

السنن الكبرى للحافظ ابى بكر احمد بن الحسين بن على البيهقي دار المعرفة

السراج المنير محمد بن احمد الشرييني بيروت؛

سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد محمد بن يوسف الصالحى الشامى، بيروت.

السيرة النبوية لابن كثير

السعاية للعلامة عبد الحى الكهنوى، سهيل اكيذمى .

سلسلة الاحاديث الواهية وصحح حديثك للشيخ على الحشيش

شين

شرح الكافية رضى الدين محمد بن الحسن الاستراباذى ت ٦٨٦ دار الكتب العلمية بيروت

شرهيت وطريقت حضرت مولانا اشرف على تهاونى اداره تلخ دينيات

شرح النقاية على بن محمد سلطان القارى الحنفى ت ١٠١٣ سعيد كمپنى

- شرح الکرمانی للعلامة الکرمانی دار احیاء التراث
- شرح صحیح البخاری أبو الحسن علی بن خلف بن عبد الملک ابن بطلال مكتبة الرشد الرياض
- الشذرة فی الأحادیث المشتهرة للعلامة محمد بن طولون الصالحی، دار الکتب العلمیة بیروت
- شرح الطیبی شرف الدین حسین بن محمد بن عبد الله الطیبی ت ۷۴۳ هـ ادارة القرآن
- شرح الوقایة عبد الله بن مسعود بن تاج الشریعة مطبع مجیدی
- شرح عقود رسم المفتی للفقیه ابن عابدين المعروف بالشامی مكتبة اسعدی
- شرح الفقه الاکبر للملا علی بن سلطان القاری الحنفی مصطفى الباز
- شعب الایمان للإمام ابی بکر احمد بن الحسین البیهقی و ۳۸۴ ت ۴۵۸ هـ الدار السلفية الهند
- شرح معانی الآثار ابو جعفر احمد بن محمد بن سلمة بن سلامة الطحاوی ایچ ایم سعید کمپنی
- شرح صحیح مسلم ابو زکریا یحیی بن شرف الدین النووی و ۶۳۱ ت ۶۷۲ هـ دار احیاء التراث
- شفاء السقام فی زیارة خیر الانام للشیخ تقی الدین السبکی
- شرح الصدور للحافظ جلال الدین السیوطی ت ۹۱۱ هـ دار المؤید الرياض
- شرح الزرقانی للعلامة محمد بن عبد الباقي الزرقانی المالکی دار احیاء التراث بیروت
- شرح الشفاء للملا علی القاری دار الفکر
- شذرات الذهب لابن العماد، دار الکتب العلمیة بیروت
- شرح مشکل الآثار للإمام الطحاوی
- شرح شرح نخبة الفکر للملا علی القاری، قدیمی کتب خانہ.
- الشريعة : للإمام ابی بکر محمد بن الحسن الآجری .

صاد

- الصباح ابو نصر اسماعیل بن حماد الجوهری الفارابی دار احیاء التراث العربی
- صحیح ابن حبان محمد بن حبان بن احمد ابو حاتم التمیمی مؤسسة الرسالة بیروت
- صلوة وسلام حضرت مولانا احمد سعید ناظم تبریعت علماء ہند جامع میدوہلی
- الصفات الالهیة الدكتور محمد امان بن علی
- الصواہق المرسلة (مختصر) للعلامة ابن قیم الجوزیہ

صفة الصفوة لابن الجوزی.

صفة الجنة لابن ابی الدنيا؛

طاء

الطبقات الكبرى لابن سعد دار صادر بیروت

حاشية الطحطاوى على الدر المختار للعلامة السيد أحمد الطحطاوى مكتبة العربية کوئته

طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين أبی نصر عبد الوهاب السبکی ۷۷۱، دار الكتب العلمية

الطيوريات للشيخ ابی طاهر احمد بن محمد السلفی الاصبهانی

ظاء

ظفر المحصلین حضرت مولانا محمد حنیف صاحب گنگوئی میر محمد کتب خانہ کراچی

عين

عون الباری أبو الطیب نواب صدیق حسن البخاری دار الرشید موریا

العرف الشذی علی هامش سنن الترمذی، للعلامة المحدث الكبير انور شاه کشمیری، فیصل دیوبند

عمل اليوم و الليلة أبو عبد الله أحمد بن شعيب النسائي م ۳۰۳ھ دار الفكر

عجالة الراغب المتمنی فی تخريج عمل اليوم و الليلة أبو اسامه بن سليم بن عبد الهالکی دار ابن حزم

علوم القرآن ڈاکٹر صبح صالح (مترجم علامہ احمد حریری) کشمیر بک ڈب

العرف الوردی فی أخبار المهدي للعلامة جلال الدين السيوطی مظفر نگر

علل الحديث عبد الرحمن بن محمد الرازی و ۲۴۰ ت ۳۲۷ دار المعرفة

علامات قیامت اور نزول عیسیٰ حضرت مولانا محمد رفیع عثمانی صاحب دارالعلوم کراچی

العلل المتناهية فی الأحادیث الواهية أبو الفرج ابن الجوزی و ۵۱۰ ت ۵۹۷، دار الباز مكة المكرمة

علوم القرآن حضرت مولانا شمس الحق افغانی المكتبة الأشرفية لاهور

عمل اليوم و الليلة أبو بكر أحمد بن محمد بن اسحاق ابن السنی دائرة المعارف العثمانية

عمدة الرعاية مولانا عبدالحی کنھوی مطبع مجیدی

عون المعبود محمد شمس الحق العظيم آبادی دار الكتب العلمية

العناية شرح الهداية للفقہ اکمل الدین محمد بن محمود البابرؒ م ۷۸۶ھ
 عمدة القاری فی شرح البخاری لبدر الدین محمد محمود بن احمد العینیؒ دار الحديث ملتان
 العلل الواردة فی الاحادیث النبویة للامام الدارقطنی، دار طيبة، الرياض.
 العواصم من القواصم للشیخ ابن العربی.
 عثمان ذوالنورین مولانا بشیر احمد حصارى.

غین

غایة المقال فیما يتعلق بالنعال حضرت مولانا عبدالحی کھنویؒ مکتبہ امدادیہ کراچی
 غیہ المتملی فی شرح منیة المصلی للشیخ ابراهیم الحلبي م ۹۵۶ھ سهیل اکیڈمی لاہور

فاء

فضائل الصحابة للامام احمد بن حنبل و ۱۶۴ ات ۲۴۱ مؤسسة الرسالة بیروت
 فتاویٰ حقانیہ مفتیان کرام دارالعلوم حقانیہ دارالعلوم حقانیہ
 فتاویٰ محمودیہ حضرت مفتی محمود حسن گنگوہیؒ کتب خانہ مظہری کراچی، جامعہ فاروقیہ
 فتح الباری فی شرح البخاری للحافظ ابن حجر العسقلانی و ۷۳ ات ۸۵۲، دار نشر الکتب الاسلامیہ
 فتاویٰ دارالعلوم دیوبند (کبیر) حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن صاحب، کتب خانہ امدادیہ دیوبند
 فتح الملہم حضرت مولانا شبیر احمد عثمانیؒ مکتبہ دارالعلوم کراچی
 فیض القدیر للحافظ محمد المدعو بعبد الرؤف المنادیؒ دار الفکر
 فتح المعین للسید محمد ابی السعود المصری الحنفیؒ سعید کمپنی
 الفتاویٰ الہندیہ للشیخ نظام الدین ولجماعۃ من علماء الہند الاعلام بلوچستان بک ڈہو
 فتاویٰ ثانیہ مولانا ابوالوفاء ثناء اللہ امرتسری اسلامک پبلیکیشنز ہاوس
 فتاویٰ ابن تیمیہ للحافظ احمد بن عبد الحلیم بن تیمیہ الحارثی دار العربیہ بیروت
 فیوض الحرمین حجتہ الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ مکتبہ انباء مولوی سورتی
 فقہ السنہ للسید سابق طبعۃ المؤلف
 فتاویٰ رحیمیہ مفتی سید عبدالرحیم لاچپوریؒ مکتبہ رحیمیہ

- فنون الافنان أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزی
- فتح البیان فی مقاصد القرآن ابو الطیب صدیق بن حسن البخاری ت ۱۳۰۷، دار الکتب العلمیة
- الفوائد البهیة أبو الحسنات محمد بن عبد الحی الکنهوی الهندی مکتبة خیر کثیر
- الفتوحات الالهیة سلیمان بن عمر العجلی الشافعی الشهیر بالجمل ت ۱۲۰۴، دار احیاء التراث
- الفردوس بمأثور الخطاب أبو شجاع شیریه بن شهو دار الدیلمی و ۳۳۵ ت ۵۰۹، دار البازمكة المکرمة
- الفتح السماوی للعلامة عبد الرؤف المناوی دار العاصمة
- فتح القدير کمال الدین محمد بن عبد الواحد السیواسی ابن همام ت ۲۸۱، دار الفکر، رشیدیہ
- فیض الباری حضرت مولانا نور شاہ کشمیری م ۱۳۵۲ھ مطبعہ مجازی القاہرہ
- الفقہ و المتفقہ ابوبکر احمد بن علی الخطیب البغدادی م ۴۲۳ھ دار ابن الجوزی
- فتاویٰ رشیدیہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی م ۱۳۲۳ھ مکتبہ رحمانیہ لاہور
- فضل الباری شرح صحیح البخاری لشیخ الاسلام العلامة شبیر أحمد العثماني رابطہ علمہ کراچی
- فناوی قاضی خان للفقہ فخر الدین حسن بن منصور الاوزجندی القرغانی م ۲۹۵ھ بلوچستان
- الفقہ الاسلامی و أدلتہ للدکتور وہبہ الزحیلی دار الفکر
- فتاویٰ دارالعلوم دیوبند (مجلدات الحقیقین) مفتی عزیز الرحمن صاحب ۱۲۷۵ ت ۱۳۴۳، دارالاشاعت
- فناوی تاتارخانیہ عالم بن علاء الانصاری الاندلسی الدہلوی ت ۸۷۶ اداره القرآن
- فناوی الکنهوی أبو الحسنات عبد الحی الکنهوی و ۲۶۲ ت ۱۳۰۴ دار ابن حزم کراچی
- الفتاویٰ البزازیہ لحافظ الدین محمد بن محمد بن شہاب البزاز الکردی ۸۲۷ بوچستان بک ڈپو
- الفتوحات الربانیة للعلامة محمد بن علان الصدیقی ۱۰۵۷ دار الفکر
- الفوائد البهیة فی تراجم الحنفیہ حضرت مولانا عبدالحی کنهوی مکتبہ خیر کثیر کراچی
- الفتاویٰ المهمہ للشیخ محمد صالح العثیمین مکتبہ نور الہدی
- الفتح الربانی للشیخ عبد القادر الجیلانی
- فناوی النوازل للفقہ ابی اللیث الثمرقندی
- الفتاویٰ الحدیثیہ للعلامة ابن حجر الہیثمی المکی، دار الفکر.
- الفوائد المجموعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ للشیخ محمد بن علی الشوکانی، المکتب الاسلامی.

فتنة مقتل عثمان بن عفان لمحمد عبد الله الصبحى، السعودية.
 الفتنة ووقعة الجمل لسيف بن عمر الضبى الاسدى
 فضل الله الصمد فى توضيح الادب المفرد للشيخ فضل الله الجيلى دار الكتب العلمية بيروت.
 الفرقان بين اولياء الرحمن واولياء الشيطان، للعلامه ابن تيميه.
 الفرج بعد الشدة للحافظ ابن ابى الدنيا؛
 الفوائد لتمام بن محمد الرازى ابى القاسم، مكتبة الرشد.
 فضائل الاوقات للامام البيهقى.
 فضيلة العادلين للحافظ ابى نعيم الاصبهاني، دار الوطن الرياض.
 الفوائد للحافظ ابى الشيخ الأصبهاني.
 فتاوى فريديہ حضرت مفتي فريد صاحب.
 الفجر الساطع على الصحيح الجامع للشيخ محمد الفضيل.

قاف

قصة التوسعة الكبرى للشيخ حامد عباس
 القاديانية للشيخ احسان الهى ظهير ترجمان السنة لاهور
 القول البديع فى الصلاة على الحبيب الشفيع، لشمس الدين السخاوى ت ۹۰۲، ادارة القرآن كراچى
 قمر الاقمار شرح نور الانوار لمولانا عبد الحليم بن المولانا محمد امين الله اللكنوى سعيد كمپنى
 قاعدة جليله فى التوسل والوسيلة للعلامه ابن تيميه.
 فقوالاثر للشيخ رضى الدين محمد بن ابراهيم الحلبي الحنفى ابن الحنبلى.
 قصر الامل للحافظ ابن ابى الدنيا؛
 القاموس المحيط لمحمد بن يعقوب الفيروز آبادى.
 التبصرة على قصيدة البردة للشيخ عبد الله بن الصديق الحسنى، مكتبة الهداية.

كاف

كتاب الأوسط أبو بكر مضمند بن ابراهيم النيسابورى دار طيبة رياض

کتاب الدعاء أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبرانی و ۲۶۰ ت ۳۶۰، دار الکتب العلمیة بیروت
 کتاب الجرح و التعديل أبو محمد عبد الرحمن بن أبی حاتم الرازی ت ۳۲۷ دائرة المعارف العثمانیة
 کتاب الضعفاء المتروکین أبو الفرج عبد الرحمن بن علی بن محمد ابن الجوزی، دار الکتب العلمیة
 کتاب الارشاد فی معرفة علماء الحديث أبو یعلی القزوينی و ۳۶۷ ت ۴۴۶، مکتبة الرشد الرياض
 کتاب الزهد و الرقاق للامام البيهقي

الکامل فی ضعفاء الرجال أبو أحمد عبد الله بن عدی الجرجانی دار الفکر
 الکاشف الامام الذهبي ت ۷۴۸ دار الکتب العلمیة
 کشف الظنون حاجی خلیفه

کنز العمال علاء الدين على المتقى بن حسام الدين الهندي ت ۹۷۵ مؤسسة الرسالة
 کتاب الزهد لابن أبی عاصم و ۲۰۶ ت ۲۸۷ دار الريان للتراث القاهرة
 کفايت المفتي مفتي اعظم حضرت مولانا محمد کفايت اللہ دیوبند دارالاشاعت کراچی

کشف الخفاء للشيخ اسماعيل بن محمد العجلوني ت ۱۱۶۲ دار احیاء التراث بیروت
 الکامل فی التاريخ للشيخ محمد بن محمد الشيباني المعروف بابن الاثير دار صادر بیروت
 کتاب المجروحین للحافظ محمد بن حبان بن احمد ابی حاتم التیمی ت ۳۵۳ دار الوحي
 کتاب الروح للشيخ شمس الدين ابو عبد الله ابن قيم الجوزیه دار الفکر
 الکلام المفید فی اثبات التقليد شیخ الحدیث مولانا محمد رفیع از خان صفدر مکتبہ صفدریہ

کشاف اصطلاحات الفنون القاضي محمد علی بن الفاروقی التهانوی ۱۱۹۱ مهيل اکيڈمی لاہور
 کشاف القناع عن متن الاقناع للشيخ منصور بن یونس بن ادريس البهوتي دار الفکر.
 کتاب الزهد للامام احمد بن حنبل.

کتاب العلل للامام الدارقطني.

کتاب الفتاوى مولانا خالد سيف الله

کتاب الضعفاء للامام النسائي .

کتاب الفتن للحافظ نعيم بن حماد ، القاهرة .

کتاب الزهد للحافظ هناد بن السرى ، الکویت .

- الكشف والبيان ابواسحاق الثعلبی، بیروت، لبنان.
- الكشف الحثیث عن رمی بوضع الحدیث للشیخ برهان الدین الحلبي م ۸۴۱ھ.
- كتاب الزهد للحافظ ابن ابی الدنيا.
- الكنی والاسماء للحافظ الدولابی.

گاف

گلدستہ توحید شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد سرفر از خان صفدر مکتبہ صفدریہ

لام

- لسان العرب للعلامہ ابن منظور ۷۰۶ تا ۷۱۱ مکتبہ دار الباز مکہ المکرمہ
- لسان المیزان ابو الفضل احمد بن علی بن حجر العسقلانی ت ۸۵۲ ادارہ تالیقات اشرفیہ ملتان
- اللعمات للشیخ عبد الحق الدهلوی ۲ کتب خانہ مجیدیہ ملتان
- لاجدید فی احکام الصلوۃ للشیخ أبو زید بکر بن عبد الله دار العاصمة
- اللائلی المصنوعة للعلامہ جلال الدین السیوطی دار الکتب العلمیہ
- لطائف البال فی الفروق بین الأهل و الآل للشیخ محمد موسی البازی الجامعة الأشرفیہ لاهور
- اللباب فی علوم الكتاب ابو حفص الدمشقی الحبلی.

میم

- مشکل الحدیث ابن فورک الاصبهانی دائرة المعارف العثمانیہ.
- مشکوۃ المصابیح ابو عبد الله محمد بن عبد الله الخطیب الطبریزی ۲ قدیمی کتب خانہ کراچی
- المرفقاۃ شرح مشکوۃ للملا علی القاری ۲ مکتہ امدادیہ ملتان
- مسلم ابو الحسن مسلم بن حجاج القشیری ۲ و ۲۰۶ تا ۲۶۱ مکتبہ الاشرفیہ دیوبند
- مفاهیم یجب ان تصحح للسید محمد بن علوی المالکی ۲ (ہم اس کتاب کے تمام مسائل سے تشکیق نہیں ہیں) مطبعہ المساحۃ بالخرطوم.

- المستدرک للحاکم ابی عبد الله ت ۴۰۵ دار الباز للنشر والتوزیع۔ مکہ المکرمہ
- مجمع الزوائد للحافظ نور الدین علی بن أبی بکر الہیثمی ۲ ت ۸۰۷ دار الفکر

- مسند الامام احمد بن حنبل للامام احمد بن حنبل الشیبانیؒ ۱۶۳ ت ۲۴۱ دار الفکر
- معارف القرآن حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ ت ۱۳۹۶ ادارة المعارف کراچی
- مواهب الرحمن للعلامہ السید امیر علی ملیح آبادیؒ و ۲۷۴ ت ۱۳۳۷ مکتبہ رحمانیہ
- مصنف ابن ابی شیبہ للحافظ ابی بکر عبد اللہ بن محمد بن ابی شیبہ العیسیٰ ت ۲۳۵، ادارة القرآن
- معارف القرآن حضرت مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلویؒ مکتبۃ المعارف
- المجموع شرح المہذب ابو زکریا یحییٰ بن شرف الدین النووی و ۶۳۱ ت ۶۷۲ دار الفکر
- میزان الاعتدال للحافظ محمد بن احمد بن عثمان الذہبی ت ۷۴۸ دار الفکر العربی
- الموضوعات ابو الفرج عبد الرحمن بن علی بن الجوزی و ۵۱۰ ت ۵۹۷ دار الفکر
- المعجم الکبیر للحافظ ابی القاسم سلیمان بن احمد الطبرانی و ۲۶۰ ت ۳۶۰ مکتبہ ابن تیمیہ
- مصباح اللغات ابوالفضل مولانا عبد الحفیظ بلیاوی قدیمی کتب خانہ کراچی
- مختصر المعانی للعلامہ سعد الدین التفتازانی سعید کمپنیؒ
- معيار الحق حضرت مولانا عبد الجبار الاعظمی مکتبہ حرم یونی
- مالہ دمنہ حضرت قاضی محمد ثناء اللہ عثمانی پانی پتی کتب خانہ محمودیہ
- مجموعة الفتاویٰ مولانا عبدالحی کھنوی میر محمد کتب خانہ
- المحلی ابو محمد علی بن احمد سعید بن حزم الاندلسی دار الباز مکة المکرمہ
- مجموعہ رسائل حضرت مولانا محمد امین صفدر اوکاڑوی ادارہ خدام احناف
- مسند ابی عوانہ ابو عوانہ یعقوب بن اسحاق الاسفرائی دار المعرفة
- مسند الامام الاعظم ابو حنیفۃ النعمان بن ثابت الکوفی التابعیؒ و ۸۰ ت ۱۵۰ میر کتب خانہ
- میزان کبریٰ ابو المواہب عبد الوہاب بن احمد الانصاری الشمرانیؒ دار الفکر
- مسند الامام زید للامام زید بن علی بن الحسن بن علی بن ابی طالب دار الکتب العلمیہ
- الموضح فی وجوہ القراءات وعللہا ابو عبد اللہ الشیرازی ابن ابی مویم الجماعة الخیریہ
- المواہب اللدنیہ للعلامہ القسطلانی دار المعرفة
- مقالات الکوثری للشیخ محمد زاهد الکوثری ت ۱۳۷۱ دار شمسی
- الموسوعة الفقہیہ أبو الحسین أحمد بن محمد البغدادی القدوری و ۳۶۲ ت ۴۲۸، دار السلام

- مدارک التنزیل و حقائق التاویل (تفسیر النسفی) أبو البركات النسفی ت ۷۰۱ دار الفكر
- محاسن التاویل (تفسیر القاسمی) محمد جمال الدین القاسمی و ۱۲۸۳ ت ۱۳۳۲ دار الفكر
- مباحث فی علوم القرآن المناع القطان مؤسسة الرسالة
- مختب احادیث حضرت مولانا محمد یوسف کاندھلوی کتب خانہ فیضی لاہور
- موضوعات کبیر علی بن سلطان محمد الهروی الملا علی القاری ت ۱۰۱۳، میر محمد کتب خانہ
- مختصر المقاصد الحسنة الامام محمد بن عبد الباقي الزرقانی ت ۱۱۲۲ المكتب الاسلامی
- مغنی عن حمل الأسفار علی هامش احیاء العلوم للعلامہ زین الدین العراقي ت ۸۰۶، دار الفكر
- المقاصد الحسنة لشمس الدین محمد بن عبد الرحمن السخاوی دار الكتب العلمية
- المدخل أبو عبد الله محمد بن محمد المالکی ابن الحاج ت ۷۳۷ دار الفكر
- مسند أبي داود الطيالسي سليمان بن داود الفارسي الطيالسي ت ۲۰۳ دار المعرفة
- المعجم الأوسط أبو القاسم سليمان بن احمد الطبراني ت ۳۶۰ مكتبة المعارف
- منهاج السنة للعلامہ ابن تیمیة اداره الثقافة
- موارد الظمآن أبو الحسن علی بن أبي بكر الهيثمي و ۷۳۵ ت ۸۰۷ دار الكتب العلمية
- مسند أبي يعلى لشيخ الاسلام أحمد بن علي الموصلي و ۲۱۰ ت ۳۰۷ مؤسسة علوم القرآن
- من فضائل سورة الاخلاص و ما لقارنها أبو محمد الحسن بن محمد الخلال و ۳۵۲ ت ۴۳۹، القاهرة
- مواهب الجليل أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي ت ۹۵۴ دار الكتب العلمية
- مسند الزوار أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق الزوار و ۲۱۵ ت ۲۹۲ مؤسسة علوم القرآن
- مصباح الزجاجة أحمد بن أبي بكر البوصيري و ۷۲۳ ت ۸۴۰ دار السلام
- مسند عبد بن حميد أبو محمد عبد بن حميد بن نصر الكشي ت ۲۴۹ مكتبة السنة القاهرة
- مسند اسحاق بن راهويه اسحاق بن ابراهيم بن منحلدين راهويه و ۱۶۱ ت ۲۳۸، مكتبة الايمان
- معالم التنزيل (تفسير البغوي) محي السنة أبو محمد الشافعي ت ۵۱۶ مكتبة العلم ملتان
- معجم الشيوخ أحمد بن ابراهيم أبو بكر اسماعيلي و ۲۷۷ ت ۳۷۱ مكتبة العلوم والحكم
- محق القول في مسئلة التوسل للعلامہ محمد زاهد الكوثري
- المعجم الصغير أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني و ۲۶۰ ت ۳۶۰ المكتب الاسلامی

- المبسوط شمس الائمة ابو بكر محمد احمد السرخسی دار المعرفة بیروت
- مصنف عبد الرزاق أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعانی و ۱۲۶ ت ۲۱۱ ادارة القرآن كراچی
- مراقی الفلاح للفقیه حسن بن عمار بن علی الشرنبلالی ت ۱۰۶۹ مصطفى البانی الحلبي
- المغنی للفقیه ابن قدامة الحنبلي دار الكتب العلمية
- مقدمات الامام الكوثري الامام محمد زاهد الكوثري و ۱۲۹۶ ت ۱۳۷۸ سعيد كمپنی
- مغنی المحتاج شمس الدین محمد بن محمد الخطیب الشافعی ت ۹۷۷، دار الكتب العلمية بیروت
- مناهل العرفان فی علوم القرآن للشیخ محمد عبد العظیم الزرقانی دار احیاء التراث العربی
- المنار المیف فی الصحیح والضعیف للحافظ ابن قیم الجوزیة دار الكتب العلمية بیروت
- المدخل فی أصول الحدیث أبو عبد الله محمد بن عبد الله النیسابوری دار الكتب العلمية بیروت
- معجم المحدثین للامام شمس الدین الذهبی مكتبة الصديق طائف
- معارف السنن للعلامة محمد یوسف البنوری
- منتخب كنز العمال (علی هامش مسند احمد) دار الفکر
- موقف الامة الاسلامیة من القادیانیة علماء پاکستان زیر گرائی حضرت مولانا محمد یوسف بنوری
- منهاج المسلم أبوبکر جابر الجزائری دار الكتب السلفية القاهرة
- المفهم لما اشکل من تلخیص کتاب مسلم أبو العباس أحمد بن عمر قرطبی دار ابن کثیر
- معجم المؤلفین عمر رضا کحّاله بیروت
- مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیة و المعطلة للعلامة ابن القيم الجوزیة
- المنحة فی السبحة للعلامة جلال الدین السیوطی
- مقدمة جامع المسانید و السنن للحافظ عماد الدین ابن کثیر دار الفکر
- المنتقى عبد الله بن علی جارود دار الكتب العلمية
- مجموع رسائل السقاف حسن بن علی السقاف دار الرازی.
- الموسوعة للحافظ ابن ابی الدنيا .
- مقدمة الهدایة للعلامة عبد الحیی الکنوی .
- المنتظم للشیخ ابن الجوزی

معجم الصحابة للشيخ ابن قانع البغدادی.

مسند الحارث بن ابی اسامة

مسجد نبوی شریف تاریخ، آداب، فضائل، ذاکر محمد الیاس عبدالغنی.

المعتصر من المختصر ابو الحسین یوسف بن موسی الحنفی، القاهرة.

من له رواية فی مسند احمد شمس الدین الشافعی.

مسند الشامیین للامام الطبرانی، مؤسسة الرسالة، بیروت.

المحیط الاعظم ابو الحسن علی بن اسماعیل، دار الکتب العلمیة بیروت.

معجم المحدثین للامام الذهبی، مكتبة الصديق.

مسند الشهاب ابو عبد الله محمد بن سلامة القضاعي، مؤسسة الرسالة.

ملفوظات حضرت مولانا محمد الیاس صاحب.

مجلة المآثر المحدث حبيب الرحمن الاعظمی .

المغنی فی الضعفاء الامام الذهبی.

نون

نظام التناوی مولانا مفتی نظام الدین اعظمی اسلام آباد کئیڈی

نبی رحمت حضرت مولانا سید ابوالحسن علی الندوی مجلس تحقیقات لکھنؤ

نثر الأزهار للشيخ محمد امين جامعه يوسفیه پاکستان

نواذر الاصول محمد بن علی بن حسن أبو عبد الله الحکیم الترمذی ت ۳۶۰ دار الجيل بیروت

نشر الطیب فی ذکر النبی الحبيب ﷺ حضرت مولانا شرف علی تھانوی مکتبہ لدھیانوی

نصب الراية جمال الدين ابو محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي الحنفی المکتبه المکیة ۱۵۶

النبراس شرح العقائد للعلامه محمد عبد العزيز الفرھاری مکتبه حقانيہ ملتان

نور الانوار للشيخ احمد المعروف بملاحيون ابن ابی سعید ت ۱۱۳۰ سعید کمپنی

نیل الاوطار للشيخ محمد بن علی بن محمد الشوکانی ادارة القرآن کراچی

نسيم الرياض لمولانا احمد شهاب الدين الخفاجي المصري دار الفکر

النسائي ابو عبد الرحمن احمد بن شعيب النسائي ت ۲۱۵ ۳۰۳ قديمی کتب خانہ

نزهة الفكر لمولانا عبد الحى اللكهنوى المكتبة الامدادية
 النهاية فى غريب الحديث والاثر لابن الاثير ، المكتبة العلمية ، بيروت .
 النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ليوסף بن تغرى بردى بن عبدالله .
 النكت على مقدمة ابن الصلاح للحافظ ابن حجر .
 النخبة البهية فى الاحاديث المكذوبة على خير البرية لامير المالكى .
 نظرة عابرة للعلامه محمد زاهد الكوثرى .
 نصره التعقب للشيخ عبدالله الهرورى .

واو

وهو بالافق الاعلى السيد محمد بن علوى المالكى مكتبة دار جوامع الكلمة القاهرة
 وجوب الاخذ بحديث الاحاد فى العقيدة و الرد على شبه المخالفين للشيخ ناصر الدين الالبانى .
 الوافى بالوفيات لصلاح الدين خليل بن ابيك الصفدى ، بيروت .

هاء

الهداية ابو الحسن على بن ابى بكر المرغينانى و ٥١١ ت ٥٩٣ مكتبة شركة علمية .
 هدم المنارة لمن صحح احاديث التوسل والزيارة عمر بن عبد المنعم سليم ، دار الضياء .

ياء

اليواقيت الغالية فى تحقيق الاحاديث الغالية للشيخ يونس السهارنفورى .

بسم الله

